الجزء الرابع

«من هجوم الاستعمار الى الصحوة»

الباب الأول

غزو الاستعمار الغربي للعالم الاسلامي منذ القرن ١١ وحتى القرن ١٤هـ

الفصل الأول: تعريف الاستعمار وأنواعه

الفصل الثاني: ظهور الاستعمار ودخوله الى العالم الاسلامي

الفصل الثالث: الصهيونية

الفصل الرابع: الاستشراق

الفصل الخامس: العلمانية

الفصل السادس: حقوق الانسان والديمقراطية الموجَّهة

الفصل السابع: العولمة والعالم الاسلامي

الفصل الأول

تعريف الاستعمار وأنواعه

من بين القضايا التي أفرزت العديد من المشاكل لكثير من الدول بما فيها الدول الاسلامية، قضية تخلف هذه الدول وعدم نموها. فالدول الاسلامية جابهت على مدى التاريخ الكثير من التيارات والأحداث الداخلية والخارجية، كان لبعضها تأثير على وتيرة النمو الفكري والاقتصادي والثقافي في هذه الدول.

ورغم هذا، لا يوجد اتفاق بين المفكرين وأصحاب الاختصاصات حول العوامل الأساسية الكامنة خلف تخلف البلدان الاسلامية. فالبعض يعزوه الى العوامل الاقتصادية لاسيما اسلوب الانتاج في هذه البلدان، والبعض الآخر ينسبه الى الأساليب الفكرية والثقافية المهيمنة على بلدان العالم الثالث، ومن بينها البلدان الاسلامية. وهناك فريق آخر يرى انّ ذلك التخلف منبعث من بعض العوامل الخارجية كالغزو المغولي للعالم الاسلامي والاستعمار الغربي.

لاريب في ان كل عامل من العوامل السابقة، لعب دوراً في تخلف البلدان الاسلامية، وليس من المعقول ان ينسب هذا التخلف الى عامل واحد.

الهدف من هذا الفصل ايضاً، تناول أحد أهم العوامل الخارجية المؤثرة على

العالم الاسلامي، اي الغزو الاستعماري. فمن الطبيعي ان ظهور القوى الغربية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ورغبتها في استغلال المصادر والثروات الطبيعية في العالم ـ بما فيها البلدان الاسلامية ـ حوّل هذه القوى الى دول استعمارية، بحيث أصبحت البلدان الاخرى اما مستعمرات مباشرة لهذه الدول الاستعمارية او انها خاضعة بطريقة واخرى لنفوذها الاستعماري.

نسعى في هذا الفصل من خلال تعريف الاستعمار ودراسة أبعاده، الاطلاع على طريقة عمل القوى الاستعمارية وتأثيرها على البلدان الاخرى. فيما نقدم في الفصل الثاني صورة تاريخية للغزو الاستعماري للبلدان بما فيها العالم الاسلامي مؤشرين عن هذا الطريق على العوامل الملموسة المؤثرة على تخلف البلدان الاسلامية.

تعريف الاستعمار

هناك تعاريف شتى للاستعمار[١]، نشير الى بعضها. فالاستعمار لغوياً معناه الإعمار والبناء. ومع مرور الزمن تغير معناه، فأخذ يعني سياسياً: «هيمنة مجموعة من الأفراد على شعب آخر وبلد غير بلدها»، وبات يعبَّر عن ذلك البلد بالمستعمَرة(١).

البعض يعرف الاستعمار بأنه ظاهرة سياسية واقتصادية، قامت خلال بعض القوى الاوربية في عام ١٥٠٠م باكتشاف واحتلال مناطق واسعة من العالم، وسكنت فيها وبادرت الى استغلالها(٢).

الوجه المشترك بين تعاريف الاستعمار هو وجود فاصل بين الشعوب والبلدان المستعمَرة وبين القوى الاستعمارية. فالقوى الأجنبية تبعث بأفرادها الى المستعمرات لتتحكم فيها وتستغلها كمصدر للثروة. وعادة ما يرجع الاستعماريون وأبناء البلدان المستعمَرة الى أعراق متباينة.

(1) Colonialism.

يعتقد البعض ان الاستعمار يرجع الى العهود المندثرة، حيث كانت للامبراطورية الرومانية مستعمَرات في اوربا، والشرق الاوسط وأفريقيا. اما ما أطلق عليه اصطلاح الاستعمار، فقد بدأ في الغالب منذ القرن الخامس عشر الميلادي. فقد بادرت البلدان الاوربية القوية آنذاك كالبرتغال، وهولندا، وفرنسا، وبريطانيا، وأسبانيا، الى ايجاد مستعمَرات واسعة لها في افريقيا، وآسيا، وشمال وجنوب أمريكا(٣).

من الناحية التاريخية، للاستعمار نموذجان عموماً: الاول عبارة عن هجرة ابناء بعض البلدان الى منطقة بعيدة لتشكيل كيان سياسي جديد. والثاني عبارة عن فرض حكومات على السكان الأصليين في آسيا وأفريقيا.

ويمكن ملاحظة عدة مراحل تاريخية للحالة الاستعمارية التي يخضع فيها بلد ما مع سكانه الى حكومة وارادة بلد أجنبي. وقد بدأت المرحلة الاولى بالرحلات التي قام بها بعض البحارة الاوربيين مثل كريستوفر كولمبس، واستمرت حتى عام ١٧٦٠. واستحوذ الأوربيون خلال هذه المرحلة على مناطق واسعة جداً في قارة امريكا، سواء عن طريق الفتوحات العسكرية او الهجرة. ومثلت الشركات التجارية الاوربية في آسيا اولى عمليات الاستغلال الامبريالي، بالتنسيق مع الحكومات التي كانت ترتبط بها هذه الشركات او تتلق اوامرها منها.

في المرحلة الثانية التي كانت بين عامي ١٧٦٣ و ١٨٧٠، تقلص النمو الاستعماري لأن الأوربيين أخذوا يعانون من أزمات ومشاكل داخلية من بينها ظهور القومية الليبرالية والثورة الصناعية.

كانت المرحلة الثالثة التي بدأت منذ عام ١٨٧٠م واستمرت حتى نهاية الحرب الكونية الاولى، آخر موجة كبرى للاستعمار، حيث امتد الى جميع قارة افريقيا وكثير في مناطق الشرق الأقصى(٤). وفي هذه المرحلة لجأت الدول الصناعية الاستعمارية الى ايجاد اسواق لها في البلدان المستعمرة وحولتها الى مستهلك لبضائعها ومنتوجاتها.

منذ نهاية الحرب الكونية الثانية، بدأت عملية الزوال التدريجي للقوى الاستعمارية، وأخذت تتقوض الامبراطوريات الاستعمارية مع ظهور التيارات والحركات والثورات الوطنية.

كانت الدول الغربية تبحث عن المستعمرات في شتى بقاع العالم للحصول على مكاسب اقتصادية، فكانت فضلاً عن استيلائها على أراض جديدة ـ غالباً ما تكون خصبة ـ تبحث ايضاً عن الذهب، والماس، والتوابل وغيرها من المعادن والمواد الثمينة. كما كانت تسعى لتطوير صناعتها وتجارتها من خلال الاستحواذ على: ١ـ الثروات والمواد الأولية؛ ٢ـ اسواق لتصريف بضائعها؛ ٣ـ مصادر للبضائع التي يمكن تصديرها الى بلدان اخرى؛ ٤ ـ فرص استثمارات جديدة.

عن طريق الاستعمار أيضاً، حققت الدول الاستعمارية لنفسها اعتباراً وشهرة في الميدان الدولي، وحققت تفوقاً عسكرياً، ونشرت أفكارها وعقائدها الدينية(٥).

البلدان الاستعمارية كانت تعتقد عموماً انّ الشعوب غير البيضاء، غير متحضرة، وأنّ من واجبها ان تعمل على تحضرها والارتفاع بمستواها الثقافي. ومن هذا المنطلق سعت الى احلال ثقافتها وتعاليمها الفكرية محل ثقافة تلك الشعوب وتراثها الفكري.

اذن، الاوربيون الذين حققوا نجاحات باهرة في صناعة السفن والابحار، نجحوا في اكتشاف طرق بحرية وأرض جديدة عملوا على ضمها الى بلدانهم. غير انّ تواجد القوى الاستعمارية في بقعة أو بلد ما، لا يمكن ان يستمر من دون ايجاد تفسير او مبرر لذلك التواجد. لذلك راح يعبَّر عن ذلك التواجد بالاستعمار، وأخذت ظاهرة الاستعمار أشكالاً شتى فيحياة ومصير تلك البلدان. ومن أهم تلك الأشكال الاستعمارية:

١ـ الاستعمار السياسي

يمكن تعريف الاستعمار السياسي بأنه نفوذ وتدخل بلد أجنبيما في شؤون بلد

آخر، بحيث تقع سيادة البلد المستعمَر تحت تأثير وارادة البلد الاستعماري. ولم يمكن دخول المستعمرين الى البلدان ـ لا سيما بلدان العالم الثالث ـ بالأمر السهل او الهيّن. فقد اقاموا لهم قواعد في تلك البلدان اولاً من خلال استخدام القوة العسكرية، فكانوا يهددون من خلال قواعدهم العسكرية، حكومات تلك البلدان فيما لو مارست بعض الممارسات او قامت ببعض الأعمال التي تتعارض مع مصالح الدول الاستعمارية.

من الواضح انّ الدول الاستعمارية كانت تسعى للهيمنة على حكومات تلك البلدان المستعمَرة، وأخضعتها لارادتها ونفوذها تماماً في كثير من تلك المستعمَرات، الأمر الذي ادى الى ظهور حكومات استعمارية. وعلى هذا الضوء يمكن القول بأنّ الاستعمار السياسي كان مقدمة لألوان الاستعمار الاخرى، وتحقيق الأهداف الاساسية التي كان يتوخاها المستعمرون ومنها استغلال الثروات الطبيعية والانسانية.

فبعد أن أخضع المستعمرون تلك البلدان سياسياً وجعلوها تدور في فلكهم السياسي، انطلقو لتحويلها الى اسواق لتصريف منتوجاتهم، واستلاب ما فيها من ثروات وذخائر ومواد اولية، واستغلال جميع ما فيها من امكانات وفرص، وتحويلها الى قواعد عسكرية ومصادر للقوى الانسانية للدفاع عن الدول الاستعمارية نفسها، فكانت المستعمرات تعبيراً عن سمعة وعظمة وقوة الدول الاستعمارية(٦).

كانت حكومات الدول الخاضعة للاستعمار، حكومات عميلة وصورية، ولم يكن لدى الملوك والحكام المحليين اية صلاحيات مهمة. ورغم ذلك كانت السياسة الاستعمارية تختلف من بلد إستعماري لآخر. فالبعض كان يسمح للمستعمرات ان تكون لها حكومة محلية تتمتع بعض الصلاحيات، بينما لا يسمح البعض الآخر بذلك قط.

كانت الكونغوا (زائير سابقاً)، المستعمرة الأصلية لبلجيكا في افريقيا. وكان

البلجيكيون قد استولوا على هذا البلد عام ١٨٨٥م، فكانوا يديرونه بشكل مباشر دون ان يكون لسكانه ادنى نصيب في ذلك. والثورة التي اندلعت في الكونغو عام ١٩٥٩، اجبرت بلجيكا على الاعتراف باستقلال الكونغو رسمياً عام ١٩٦٠.

وكانت فرنسا تدير مستعمراتها ادارة مباشرة من باريس. فكانت الطبقات العليا في المجتمعات الخاضعة للاستعمار الفرنسي، مضطرة للانسجام مع الفرنسيين اقتصادياً، وسياسياً، وثقافياً. ولم تكن لدى الفرنسيين في بادئ الأمر الرغبة في الخروج من مستعمراتهم،غير انّ اندلاع الثورات في الهند الصينية (١٩٤٦)، والجزائر (١٩٥٤) وتكبّد الفرنسيين لخسائر فادحة في هذه المناطق، أمر دفعهم الى الخروج منها واعلان استقلالها(٧).

كان البريطانيون يديرون مستعمراتهم في بادئ الأمر بواسطة حكام انجليز. ثم اخذوا يفوّضون صلاحيات اكبر لتلك البلدان، وسمحوا لها بلعب دور اكبر في المحاكم المحلية، ومجالس التقنين والخدمات العامة. فقد سمحوا للهنود بدور اكبر في ادارة بلدهم خلال الفترة ١٩١٨ ـ ١٩٣٩، اي منذ نهاية الحرب الكونية الاولى وحتى بداية الحرب الكونية الثانية، الى ان تحقق للهند الاستقلال في عام ١٩٤٧.

كان البرتغاليون اكثر الدول الاستعمارية منحاً للصلاحيات للبلدان الخاضعة لها. ورغم ذلك لعبت البرتغال دوراً في رسم السياسة الادارية والتقنينية لمستعمراتها(٨).

٢ـ الاستعمار الثقافي

يمكن أن يعني الاستعمار الثقافي اجبار مجتمع ما لمجتمع آخر على قبول حضارته وثقافته وأفكاره. فالدول الاستعمارية تسعى في اطار سياسة ثقافية مدروسة الى تطبيق معاييرها ومبادئها على مجتمع آخر من اجل تسهيل هيمنتها الفكرية على ذلك المجتمع.

اذا وُجد لدى افراد مجتمع ما الاستعداد للأخذ بالقيم الثقافية لمجتمع آخر، فانهم

لن يجدوا حرجاً في الوقوع تحت تأثير هيمنته السياسية والاقتصادية ايضاً. فالدول الاستعمارية تستخدم كل وسيلة متاحة من اجل فرض هيمنة طويلة الأمد على البلدان الاخرى بحيث تسعى لتقويض ثقافة تلك البلدان ولا تسمح لها بالتعبير عن وجودها.

بما أنّ اللغة أداة أساسية للتعبير عن الثقافة والحقائق الثقافية الأصيلة، لذلك يوجه الاستعمار حرباً ضروساً ضد لغة الشعوب المستعمرة ويسعى الى فرض لغته عليها من خلال شتى الطرق والأساليب، الأمر الذي يؤدي بالشعب الخاضع للاستعمار الى نسيان لغته وما يتصل بهذه اللغة من ثقافة وخصوصيات حضارية(٩).

كذلك تسعى البلدان الاستعمارية لتغيير البنية الفكرية والعقائدية للدول المستعمرة عن طريق المبشرين ودعاة الدين المسيحي، لاسيما من خلال الاستهزاء بعقائد ابناء هذه الدول والنيل حتى من أعراقهم وقومياتهم. كما كانت تلك البلدان الاستعمارية تروّج لفكرة «عبء الانسان الأبيض»[١]، والتي تقول انّ من الضروري ان يتحضر الانسان في البلدن المستعمَرة، وانّ هذا عبء ملقى على عاتق الانسان الابيض في الدول الاستعمارية(١٠).

اذن كانت المجتمعات الخاضعة للاستعمار تعاني من ازمة ثقافية وكانت تعيش حالة الشك في هويتها بفعل الاساليب الاستعمارية، ثم اخذت تفقد صلتها بتراثها الحضاري والثقافي، وهو التراث الذي لا يعترف به الاستعمار قط، لأنه يعتبر ابناء تلك المجتمعات لا يرتكزون الى أية ركائز ثقافية وحضارية صحيحة.

هناك موضوع آخر وهو انّ الفرد المستعمَر قد يمقت الاستعمار بشدة، وينسب اليه جميع مشاكله وأزمته، فينهمك في نظرية المؤامرة بدلاً من التفكير في حل

---

(١) "white man's burden" عنوان شعر للشاعر والقصصي الانجليزي سيبلينغ (١٨٦٥ - ١٩٣٦) الذي دافع فيه عن الاستعمار تحت شعار الوطنية والانسانية.

أزماته ومشاكله. اذن يلاحظ انّ الاستعمار ومن خلال فرض ثقافته على المستعمَرات، يبلغ بأبناء هذه المستعمرات مرحلة «الاغتراب عن الذات»، فيبدد بهذه الطريقة امكانية حصول اي تغيير داخلي(١١).

٣ـ الاستعمار الاقتصادي

يمكن اعتبار الجانب الاقتصادي اقوى وأعقد جوانب الاستعمار. ويراد بالاستعمار الاقتصادي عادة تدخل وتأثير بلد ما في اقتصاد بلد آخر بحيث يسيء الى سيادته واقتداره.

يُعدّ الاقتصاد والنشاطات الاقتصادية، اقوى الوسائل والأسلحة والأدوات التي تستخدمها الدول الاستعمارية للضغط على الدول الاخرى. فكلما كانت الدول اكثر التصاقاً من الناحية الاقتصادية بالدول الاستعمارية، كلما كانت اضعف امام المطالب والرغبات السياسية للمستعمرين.

فالمستعمرون حينما كانوا يضعون أقدامهم في المستعمرات، يتخذون نمطاً من سياسة تجارية خاصة، من اجل ادخال اليأس الى قلوب اصحاب الصناعات الوطنية، واستخدام تلك المستعمرات أسواقاً لتصريف بضائعهم ومنتوجاتهم. اي تركز سياستهم الاستعمارية على ربط اقتصاد البلدان المستعمَرة بعجلة اقتصادهم، واجبار شعوبها على استخراج المواد الأولية.

فلم يكن بمقدور منتوجات البلدان الخاضعة للهيمنة الاستعمارية الصدور الى البلدان الاستعمارية لأنها تواجه ضرائب باهظة. فكانت تؤدي تلك السياسة الاستعمارية الى انتقال الثروات والمواد الأولية من البلدن المستعمَرة الى الدول الاستعمارية، وخلق مزيد من الأزمات والمشاكل والاضطرابات لشعوب تلك البلدان.

ما ينبغي قوله هو انه لا يمكن ان نفهم الاستعمار الاقتصادي وطريقة عمل السياسات الاقتصادية للقوى الاستعمارية على الوجه الصحيح إلّا اذا فهمنا تركيبة

القوى وطريقة المعاملات الاقتصادية آنذاك. فخلال الفترة بين القرن الخامس عشر والقرن الثامن عشر، ظهر نظام اقتصادي خاص يعرف بـ«المركنتلية»، كان يهيمن على اوربا. ويمكن ان ندرك اتساع الاستعمار من خلال تحليل هذا اللون من الاقتصاد.

المركنتلية (Mercantilism)

يطلق هذا الاصطلاح على مجموعة من النظرات الاقتصادية التي كانت سائدة في اوربا منذ القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر. وأسماه الاقتصادي الاسكوتلندي «آدم سميث» (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) بالنظام التجاري (Mercantile). ولا يمكن ان نعتبر المركنتلية مذهباً فكرياً منسجماً. وانبرى عالم الاقتصاد الانجليزي «توماس مان» ـ الى جانب كتّاب آخرين ـ للترويج والدعاية لهذا اللون من النظام(١٢).

نشأت المركنتلية في اوربا مع ظهور الحكومات الوطنية وتفسخ النظام الاقطاعي. فأخذت البلدان تدار من قبل حكام وملوك وطنيين كانوا يكشفون عن هويتهم في بلدانهم وأنظمتهم وكان اعتبار اي بلد، يتوقف على مدى مالديه من قوة عسكرية. لذلك كان الحصول على ميزانية عسكرية امراً حياتياً جداً من اجل الحصول على مزيد من القوة والاعتبار.

الكتّاب الأوائل للمركنتلية، كانوا يطالبون بفرض قيود على تصدير سبائك الذهب او المعادن الثمينة للحفاظ على الثروة الوطنية. ولم تؤثر تلك الخطوات على زيادة الثروة الوطنية، لأنّ معظم الدول الاوربية لم تكن تمتلك ثروات وذخائر معدنية. فانطلقت تلك الدول نحو التجارة الخارجية للحصول على اموال اكبر. وحينما حّل النظام النقدي محل نظام المقايضة، ارتفعت أسعار الذهب والمعادن النفيسة الاخرى بشكل كبير. لذلك اذا كانت الصادرات في بلد ما اكبر من الواردات، كان ينبغي ان تتدفق عليه المسكوكات القيّمة، الأمر الذي يؤدي الى

زيادة ثروته ورصيده المالي(١٣).

كان المركنتليون تجاراً، ولذلك اتجهت انظارهم نحو السياسة الخارجية مباشرة. فكانوا يطالبون عموماً بتحديد تصدير الذهب وسائر المعادن الثمينة الاخرى وتقليص الواردات الى اقل ما يمكن. ولذلك فُرضت ضرئب باهظة على الواردات في سائر أرجاء اوربا. كما اتخذ المركنتليون سياسة تشجيع الصناعات الداخلية، وتصدير المنتوجات الوطنية التي تعمل على ادخال المزيد من النقود الى بلدانهم. وكانوا يدعمون ايضاً الصناعات التي تنتج بضائع يدفع البلد اموالاً لاستيرادها من الخارج(١٤).

في ظل تلك الظروف، كانت القوى الاستعمارية تبحث عن مستعمرات جديدة، لتحويلها الى اسواق لصادرتها، واستغلال ما فيها من ثروات وطاقات ومواد اولية. وقد منع الانجليز ـ على سبيل المثال ـ خلال استعمارهم لأمريكا انتاج اية بضاعة هناك يمكن ان تهدد الصناعات الانجليزية. وقد ادى هذا العامل بالذات الى ثورة الامريكان ضد الانجليز(١٥).

المنتقدون للنظام المركنتلي، يوجهون انتقادين أساسيين لهذا النظام: الأول هو انّ التأكيد على جمع المعادن النفيسة لا يؤدي الى زيادة الثروة بمفرده، لأنّ ثروة بلد ما لا تتلخص في الذهب والمعادن الاخرى، ولأنّ هذه المعادن ليست سوى واسطة لتحقيق الاهداف الاقتصادية. وقد رفض بعض القائلين بالمركنتلية، حتى استخدام الأرض للزراعة، ما لم تكن تلك المزروعات قابلة للتصدير كالتبغ. فهؤلاء قد غاب عن اذهانهم انّ اي بلد ليس بوسعه ان يصمد ويستمر من دون ان ينتج مواد غذائية.

الانتقاد الثاني الموجّه لأنصار المركنتلية هو انهم كانوا يعتبرون التجارة ظاهرة ذات اتجاه واحد، معتقدين انّ بائع البضاعة هو الرابح لأنه يحصل على الذهب، اما المشتري فهو الخاسر لأنه يفقد الذهب(١٦).

بظهور بعض علماء الاقتصاد مثل آدم سميث، وصدور كتابه المعروف «ثروة

الأمم» عام ١٧٧٦، ظهرت بعض ردود الفعل ازاء السياسات التي كان ينهجها المركنتليون. فقد اعتبر آدم سميث توزيع العمل وخصخصة الانتاج، عاملين مهمين من عوامل نمو مردود العمل الاجتماعي. كما كان يرى ان كل بلد، يمتاز على البلدان الاخرى في انتاج بضائع خاصة ولابد له من إستخدام تخصصه في حقل انتاج هذه البضائع بالذات، كي يجني ارباحاً اكبر على الصعيد التجاري.

ازدهر نظام التجارة الحرة خلال القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر في كثير من البلدان. ورغم مرور فترة زمنية طويلة على النظام المركنتلي، لازالت بعض الدول تتمسك به من خلال اتخاذ سياسة فرض الضرئب الباهضة على الواردات، والحماية الكبيرة التي تقدمها لمنتجاتها الوطنية(١٧).

ما ينبغي الاشارة اليه على هذا الصعيد هو التباين بين مفردتي الاستعمار والامبريالية، لذلك لابد من تسليط الضوء على اصطلاح الامبريالية ايضاً.

الامبريالية (Imperialism)

هناك العديد من التعاريف لمفردة الامبريالية. فقد تأتي بمعنى الهيمنة والسيطرة على بلدان كانت مستقلة سياسياً. ويرى البعض انها تعني التبعية، اي تبعية بلد ما لبلد آخر من دون حصول تلك العملية بواسطة إستخدام القوة. وتنظر الماركسية الى الامبريالية كمرحلة من مرحل الرأسمالية أدت في بداية القرن التاسع عشر الى حدوث منافسة سياسية واقتصادية وعسكرية بين البلدان الرأسماليةالمتطورة.

الامبريالية تساوي الاستعمار وتعادله في كثير من التعاريف. كما كان يعبَّر عن الاستغلال الاقتصادي المصحوب بالتسلط السياسي على البلدن الاخرى بالامبريالية. وأُريد بها ايضاً الاستغلال الاقتصادي الضعيف لبلد آخر والذي يقترن عادة بسياسة تحاول الكشف عن سيطرة بلد ما على بلد آخر. وثمة من يعرف الرأسمالية بأنها السيطرة السياسية او الاقتصادية المؤثرة لبلد ما على بلد آخر، والتي قد تكون مباشرة او غير مباشرة(١٨).

رغم ذلك كله لا ينبغي عد الاستعمار والامبريالية شيئاً واحداً. فالاستعمار ظاهرة أوسع وأعمق من الامبريالية ولديها أبعاد اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية متعددة. اما الامبريالية فهي على العموم عبارة عن مفهوم اقتصادي. ولربما يمكن اعتبارها تعريفاً خاصاً للبعد الاقتصادي للاستعمار.

الماركسيون هم اكثر الذين كانوا يستخدمون هذه المفردة. فهم يعتقدون انّ التناقضات الاقتصادية الناشئة عن الماهية الرأسمالية، تدفع الدول لانتهاج سياسة امبريالية واستعمارية في البلدان الاخرى.

كان الشيوعيون يعتقدون منذ عهد لينين انّ الامبريالية والاستعمار كليهما أداة للحصول على فرص استثمار جديدة، وفتح اسواق جديدة للانتاج الفائض الذي لا يمكن تصريفه في السوق الداخلية بسبب فقر الجماهير وعوزها، وكذلك الحصول على المواد الأولية الرخيصة اللازمة للمصانع الداخلية.بتعبير آخر: انّ الرأسمالية كنظام اقتصادي تبحث باستمرار عن اسواق جديدة وربح اكبر. وبما انّ الطبقات الاجتماعية[1] غير محدودة بحدود الدول، لذلك يتسع الصراع الطبقي الى ما هو ابعد من مستوى الدول وينتشر في سائر ارجاء العالم. ولهذا السبب ظهرت واتسعت الامبريالية والاستعمار(١٩).

أُشير في كتابات ماركس الاولى الى انّ الامبريالية والاستعمار قد ظهرا بفعل التناقضات الرأسمالية. واتخذ لينين هذه الفكرة كمبدأ من مبادئه الشيوعية في كتابه «الامبريالية اعلى مراحل الرأسمالية». وقد وقع لينين في شرحه لهذه النظرية تحت تأثير الاقتصادي الانجليزي جي. هايسن. الذي ذكر في كتابه «الامبريالية» الصادر عام ١٩٠٢ انّ السياسة الامبريالية والاستعمارية الغربية تنم عن الرغبة الشديدة لدى النظام الرأسمالي باكتناز اكبر قدر ممكن من رأس المال. ولذلك حينما

(١) من وجهة نظر الماركسيين يقوم الاقتصاد الرأسمالي على عاتق طبقتين اجتماعيتين متنافستين، الاولى هي الطبقة البرجوازية التي تمتلك وسائل الانتاج، والاخرى هي البروليتاريا التي تمثل اليد العاملة.

يــفيض الانــتاج عــن حــاجة الســوق الداخــلية، يــتم اســتثمار أســواق الدول الاخرى(٢٠).

كان لينين قدتوقع اندلاع ثورات كبرى من قبل طبقة البروليتاريا بسبب تلك الأعمال والخطوات الرأسمالية، وأنها ستنتزع المؤسسات الاقتصادية من يد الطبقة البرجوازية.

في المقابل، كان المنتقدون للشيوعية يقولون ان الأحداث والتغييرت التاريخية التي حدثت في مرحلة ما بعد لينين، برهنت على خطأ ذلك التوقع. فلم يتحقق تنبؤ لينين في أنّ مثل تلك الثورات ستحرم الدول الرأسمالية من المواد الأولية والأسواق الواقعة في ذلك الجانب من البحر. فالشعوب المستقلة حديثاً سعت بجد ومثابرة من اجل زيادة بيع موادها الأولية، وازدهرت التجارة ازدهاراً كبيراً.

ويقول المنتقدون أيضاً انّ مرحلة الاستعمار والامبرياليةقد انتهت في اعـقاب الحرب الكونية الثانية، لأنّ عملية مناهضة الاستعمار قد تعاظمت جداً وحصلت بلدان كثيرة على استقلالها. كما انّ البلدان الاستعمارية قد اصـبحت اكـثر رخـاء ونجاحاً بعد ان تخلت عن مستعمراتها. وهذا يعني انّ الحقائق التاريخية تبرهن على فشل نظرية لينين في الامبريالية والاستعمار(٢١).

كان انصار النظرية الشيوعية يقولون: رغم ما يبدو من حصول بلدان العـالم الثالث على الاستقلال السياسي، لكنّ هذا لا يعد دليلاً على فشل نظرية لينين، لأنّ الاستعمار قد ظـهر في شكـل جـديد. اي انّ هـذه البـلدان بحـاجة الى البـلدان الاستعمارية القديمة التي هي جزء من البلدان المتقدمة في هذا اليوم، وذلك من اجل تحقيق التطور الاقتصادي، كما انهالا ترغب من جانب آخر في تدخل هذه البلدان في شؤونها الداخلية. اي اننا نعيش في عصر حلّ فيه الاستعمار الجـديد[1] محـل الاستعمار القديم.

(1) Neo - Colonialism.

٤ـ الاستعمار الحديث

في أعقاب الحرب الكونية الثانية، فقدت البلدان الاوربية العديد من مستعمراتها، وحصلت تلك المستعمرات على استقلالها. وهناك آراء عديدة في تفسير مناهضة الاستعمار والخروج عليه. ومن أهم عوامل تلك المناهضة تزايد الشعور بالسخط والغضب على الهيمنة الأجنبية والشعور بالتذمر من الأساليب الاستعمارية التي كانت ترمي الى اضعاف الأسس والقواعد الأخلاقية.

كانت روسيا والصين تدعمان الحركات والتيارات الثورية. كما ادى استقلال بعض البلدان كالهند، والباكستان، وبورمه (مياغمار الحالية)، واندونيسيا، الى تشجيع وتفعيل الخطوات الوطنية في البلدن الخاضعة للاستعمار، حتى يمكن ان تدعى نهاية العقد السادس من القرن العشرين، مرحلة موت الاستعمار(٢٢).

مع ذلك احتفظ العالم النامي بنفوذه الاقتصادي والسياسي في العالم المتخلف. فبالبرغم من الاستقلال السياسي الظاهري الذي حصلت عليه بلدان العالم الثالث، إلّا أنها ظلت مرتبطة من الناحية الاقتصادية ارتباطاً وثيقاً بالقوى الاستعمارية. وانطلاقاً من هذه الحقيقة لا يرى الكثيرون من منتقدي الاستعمار، نهاية الاستعمار، نهاية للاستعمار الاقتصادي. فلا يمكن للاستقلال السياسي ان يتحقق من دون تحقق الاستقلال الاقتصادي. وعليه فالاستقلال السياسي لوحده لا يعني النهاية الرسمية الحقيقية للحكم الاستعماري، لأنّ حكومات البلدان المستقلة ظاهرياً، لا سيطرة لها على اقتصادها. فما أن تحقق الاستقلال لهذه البلدان، حتى حلّت السيطرة الاستعمارية الاقتصادية والسياسية والثقافية غير المباشرة محل السيطرة السياسية الاستعمارية المباشرة(٢٣).

يعرف البعض الاستعمار الحديث بأنه بقايا النظام الاستعماري الى جانب الاعتراف الرسمي بالاستقلال السياسي للبلدان. فهذه البلدان ضحية الشكل غير

المباشر لهيمنة القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والفنية لباقي البلدان. كما يُعدّ هذا الشكل للسلطة، جزءاً من تراث القوى الاستعمارية في هذه البلدان.

يقول كوامي نكروما ـ اول رئيس وزراء غاني ـ في كتابه «الاستعمار الحديث: آخر مراحل الامبريالية»: «خلاصة مفهوم الاستعمار الحديث هو ان البلد الذي يتعرض له يبدو مستقلاً نظرياً ويتمتع بجميع الظواهر الخارجية للاستقلال على الصعيد الدولي الاّ انّ نظامه الاقتصادي ـ ومن ثم نهجه السياسي ـ يوجَّه من الخارج»(٢٤). ويقول جوليوس نايريري، اول رئيس جمهورية تنزاني: «لقد وجدنا القوه السياسية الضرورية لاتخاذ القرار، لكننا لم نحصل على القوة الاقتصادية والتنفيذية التي تمنحنا حرية اتخاذ القرار السياسي. فالحرية الحقيقية لشعب ما تعتمد على ما لديها من قوة على اتخاذ خطوة مستقلة، وليس على الحقوق القانونية الناشئة عن استقلالها المعترف به دولياً»(٢٥).

في الاستعمار الحديث، نلاحظ ان ظروف وشرائط التعامل الاقتصادي، تنتهي الى ضرر البلدن المستقلة. ونظراً لانخفاض قوة الشرء لدى هذه البلدان، فلابد ان تواجه أزمات على صعيد العملة الصعبة. ولذلك نلاحظ انّ اقتصادها يعتمد على القروض التي تمنحها البلدان المتقدمة وإستثمارات الشركات الأجنبية ومتعددة الجنسية. ولذلك يخرج الجزء الأعظم من ثروتها ودخولها على شكل ارباح لتلك الاستثمارات او فوائد لتلك القروض. فتجد هذه البلدان التي تعاني من الاستعمار الحديث، نفسها مضطرة لصرف دخول صادراتها على تسديد الديون الأجنبية.

من جانب آخر، تتحدد أسعار البضائع في الاسواق العالمية من قبل الدول المتقدمة وفي ضرر البلدان المستقلة. اي انّ قيمة المواد الأولية تنخفض باستمرار في مقابل ارتفاع قيمة البضائع الصناعية، سيما وانّ الاستعمار الحديث قد جعل معظم البلدان منتجة ومصدرة للمواد الأولية. لذلك صيغت السوق العالمية بطريقة بحيث

تؤخذ مليارات الدولارات من ثروات الدول الفقيرة بفعل القوانين المتحكمة في التجارة العالمية، وتُعطي تلك الاموال الهائلة الى الدول الغنية. فالصادرات الأفريقية ارتفعت خلال العقد التاسع من القرن العشرين نحو ٢٥٪ من الناحية الحجمية، لكنها انخفضت بنسبة ٣٠٪ من الناحية القيمية بفعل هبوط الأسعار في السوق العالمية(٢٦).

اضف الى ذلك ان الدول الاستعمارية، اخذت تستخدم القروض والمساعدات التي تقدمها للبلدان، كسلاح لفرض ارادتها على تلك البلدان. وكانت تلك الدول تهدد بقطع مساعداتها الحيوية للبلدن الخاضعة للاستعمار الحديث اذا لم تتخذ سياسية تواكب مصالح تلك الدول او لم تخضع لمطالب الشركات المرتبطة بعجلتها. فالمساعدات والمنح والقروض الاجنبية، بمثابة امتياز استراتيجي ودبلوماسي لتلك الدول. وتقوم بعض المؤسسات المالية العالمية كالبنك الدولي وصندوق المال الدولي بفرض الاهداف الايديولوجية لتلك الدول في مقابل دفع بعض المنح والقروض للبلدان المستقلة حديثاً، نظراً لارتباط تلك المؤسسات بالدول الصناعية المتطورة. وتؤثّر هذه المساعدات على التركيبة السياسية للبلدان غير النامية او تلك التي في حالة نمو(٢٧).

ويبدو انّ هذه العلاقات قد ازدادت تعقيداً هذا اليوم في اعقاب ظهور ظاهرة العولمة. فقد خضعت البلدان غير النامية لتأثير الاقتصاد العالمي وقواعد لعبته، وليس بوسعها ان تترك تغييرات مهمة عليه. فالشركات متعددة الجنسية التي تمثّل ذراع الاقتصاد العالمي، لها نشاطات في معظم البلدان لاسيا بلدان العالم الثالث، وتحقق ارباحاً طائلة فيها، لارتفاع الطلب في هذه البلدان على البضائع الصناعية بما يفوق بكثير الطلب على المواد الأولية. وتتدخل هذه الشركات بشكل كبير في سياسة هذه البلدان والتأثير عليها من اجل ان تسهّل عملها، كما تخلق بسبب ذلك التدخل، الكثير من المشاكل والأزمات في تلك البلدان.

الاستنتاج

حاولنا في هذا الفصل تقديم تعاريف عديدة للاستعمار ودراسة أبعاده وأنواعه، وتأثيره على البلدان المستعمَرة. والبعض يعتقد ان الدول الاستعمارية حققت تطوراً اقتصادياً ايجابياً للبلدان المستعمَرة من خلال ادخال اساليب جديدة في حقول الزراعة، والصناعة، والطب. غير انّ القوى الاستعمارية ركزت جهودها على استغلال المستعمرات إقتصادياً. فعملت على تقويض التركيبة الاقتصادية السائدة في هذه البلدان واجبرتها على استخراج موادها الأولية وابتياع بضائعها الاستهلاكية من الدول الاستعمارية، الامر الذي ادى الى القضاء على النشاطات التجارية والانتاجية للبلدان الخاضعة للهيمنة الاستعمارية.

لربما يمكن القول ان المستعمرين قد ارتفعوا بمعايير الحياة في المستعمَرات، غير انّ هذه القضية بالذات، ادت الى زيادة نفوس هذه المستعمَرات والتي افرزت بدورها العديد من المشاكل، والتي من بينها تقليص معايير الحياة على الأمد البعيد.

القوى الاستعمارية الاوربية أخضعت العديد من البلدان لسيطرتها السياسية، وفرضت فيها نظامها التعليمي والحكومي. ومع ذلك حُرم العديد من شعوب تلك البلدان المستعمَرة من التعليم، ولذلك لم يتوفر لديها الاستعداد الكافي للحصول على الاستقلال.

البعض يرى ان الثقافة الغربية كانت نافعة ومفيدة من مختلف الجوانب لشعوب البلدان المستعمَرة. ورغم ذلك نجد ان معظم المستعمرات سعت في اعقاب الحصول على استقلالها، لاستعادة قيمها وهويتها الثقافية. فقد انتهى الاستعمار على الأمد البعيد، الى تأجيج المشاعر الوطنية، وتعزيز الحركات المناهضة للاستعمار، والمطالبة بالاستقلال، وحصول معظم تلك البلدان على استقلالها.

من نتائج نهاية مرحلة الاستعمار، هجرة عدد كبير من افراد المستعمَرات

السابقة الى البلدان التي استعمرتها. فهاجر الكثيرون من الهند والباكستان الى بريطانيا، ومن اندونيسيا الى هولندا. ولازال عدد كبير من الافارقة يقيم في فرنسا.

لقد انتهى عصر الاستعمار بجميع خصائصه، لكنّ البلدان التي كانت تحت نير الاستعمار سابقاً، دخلت مرحلة جديدة من الارتباط بالدول التي كانت قد استعمرتها، وراح يعبَّر عن هذه المرحلة بالاستعمار الحديث، والذي ينهج في هذا اليوم طريقاً أعقد ويتخذ تعاملاً أشدمن الاستعمار القديم.

هوامش الفصل الأول:

1 - The World Book Encyclopaedia, S.V."Colonialism".

2 - Britianica, S.V. "Colonialism".

3 - The World Book Encyclopaedia, op. cit.

4 - Ibid.

٥ ـ جاك سي بلينو وروي آلتون، ثقافةالعلاقات الدولية، ترجمة وتحقيق حسن بستا، طهران، الثقافة المعاصرة، ١٩٩١، ص ٣١.

٦ ـ المصدر السابق، ص ٣٤.

7 - Ibid.

8 - Ibid.

٩ ـ جاك سي، سابق، ص ٣٤.

١٠ ـ المصدر السابق، ص ٣٢.

١١ ـ البرميمي، وجه الاستعماري، وجه المستعمَر، ترجمة هما ناطق، طهران، دار الخوارزمي للطبع، ١٩٧٠، ص ١١٩ ـ ١٢١.

12 - William N. Kinnard, "Mercantilism", in American Encyclopaedia.

13 - Ibid.

14 - The World Book Encyclopaedia, op. cit.

15 - Ibid.

16 - Kinnard, op. cit.

١٧ ـ جاك سي، سابق، ص ٢٠٨.

١٨ ـ برايان كلايو سميث، ادراك سياسة العالم الثالث، ترجمة امير محمد حاجي اليـوسفي، ومحمد سعيد القائني النجفي، طهران، مركز الطبع والنشر في وزارة الخارجـية،٢٠٠١، ص ٦٧.

١٩ ـ روبرت جاكسون وجورج سورنسون، مقدمة على العلاقات الدولية، ترجمة مهدي ذاكريان واخرون، طهران، ٢٠٠٤، ص٢٣٦.

٢٠ ـ جاك سي، سابق، ص ٧٣.

٢١ ـ نفس المصدر.

22 - American Encyclopaedia, S.V. "Colonialism".

٢٣ ـ برايان كلايو سميث، سابق، ص ١٩٦.

24 - K. Nkrumeh, Neo - Colonialism: The Last Stage of Imperialism,London: Nelson, 1965, p. IX.

٢٥ ـ برايان كلايو سميث، سابق، ص ١٩٧.

٢٦ ـ نفس المصدر، ص ٢٠٠.

٢٧ ـ احمد ساعي، المسائل السياسية ـ الاقتصادية للـعالم الثـالث، طـهران، ١٩٩٨، ص ١٥٦ـ ١٥٨.

الفصل الثاني

ظهور الاستعمار ودخوله الى العالم الاسلامي

«المجتمع المستعمر، مجتمع مريض ولا تسمح تركيبته الداخلية بالانطلاق الى مؤسسة جديدة. والوجه القاسي له عبارة عن نقاب يضغط على المجتمع ويجعله في حالة الاختناق والاحتضار. ومثل هذا المجتمع لا يطيق تحمل نضال الأجيال لأنه لا يسمح بظهور أي تغيير. كما أنّ التمرد اليافع في ظل تلك الاجواء الاستعمارية، بدلاً من ان ينطبع بطابع الحركة او التطور الاجتماعي، يغرق في مستنقعات المجتمع المستعمر».

البيرميمي(١)

طرأت على البلدان الأوربية تغييرات رئيسية بفعل النهضة الاوربية. فقد شجعت هذه النهضة الاوربيين على الخروج من شتى القلاع والأسوار، لاسيما الأسوار الفكرية، والانطلاق لاكتشاف العالم الجديد. ونجح الاوربيون بتأثير مثل هذه العوامل في تحقيق تطورات كبيرة وواضحة في شتى الأصعدة العلمية في تحقيق

تطورت كبيرة وواضحة في شتى الأصعدة العلمية والفنية والفكرية، وأخذت قواهم وقدراتهم تزداد يوماً بعد آخر. ومن اهم تلك الانجازات التي حققوها: اختراع المطابع، وتطور المعدات الحربية وانتاج الأسلحة النارية كالبندقية والمدفع، واختراع المضخات الماصة وغيرها.

ومن الانجازات العلمية المهمة التي تحققت آنذاك، تطوير صناعة السفن والمعدات البحرية. وقد صنع البحارة البرتغاليون في القرن الخامس عشر الميلادي سفناً صغيرة وسريعة بمقدورها التحرك والانطلاق في جميع الجهات. وكان لكل سفينة ثلاث سوار وأشرعة مربعة ومثلثة تتحرك مع الريح وعكسها. وحتى تلك الفترة لم تكن لدى الاوربيين الجرأة على الابتعاد عن الساحل لعدم توفر وسائل وأدوات الابحار الناجعة وفقدان الخرائط الدقيقة. وقد كان الاوربيون يستعينون بمواقع النجوم في ابحارهم خلال الليالي وحينما تكون السماء صافية وخالية من السحب والاجواء غير مضببة. لكنهم استطاعوا في اعقاب اختراع البوصلة والآلات والأدوات الاخرى وتطوير صناعة السفن، القيام برحلات بحرية طويلة وفي شتى الأوقات ومختلف الظروف. لذلك كان البرتغاليون والأسبان اول المكتشفين للطرق البحرية في القرن الخامس عشر نظراً لمهارتهم في صناعة السفن الحديثة(٢).

اكتشاف الطرق البحرية الجديدة، بداية لاستعمار مناطق اخرى

كان البرتغاليون والاسبان، اوائل الاوربيين الذين تمكنوا من اكتشاف طرق بحرية جديدةخلال القرن الخامس عشر. وكانت البرتغال آنذاك تتمتع بثبات اكبر من سائر الدول الاوربية. وقد شيد الامير هنري محطة بحرية في هذا البلد وانبرى لجمع المعلومات الجغرافية، واهتم البحارة من اصحاب التجربة، والجنود البرتغاليون، وحتى العلماء العرب في هذه المحطة، بدراسة النجوم وحركة الرياح والعواصف، ونجحوا في رسم خرائط مهمة لأوضاع المياه الساحلية في أفريقيا.

وسمحت تلك الخرائط للبحارة البرتغاليين بالتوغل في مياه البحار بثقة اكبر(٣).

في القرن الخامس عشر اوفد البرتغاليون عدة فرق استكشافية الى المحيط الاطلسي وعلى امتداد الساحل الافريقي الغربي. وانطلقت تلك الفرق نحو الجنوب شيئاً فشيئاً ووصلت الى المناطق الاستوائية. والبرتغاليون الذين كانوا يُشجَّعون من قبل الأمير هنري، كانوا يرفعون شعار «الذهب، النصر، الله». ووصلوا الى شمال افريقيا عام ١٤١٥م، واستولوا على هذه المنطقة تدريجياً. وكانوا يبحثون عن الأشياء الثمينة والثروات، لذلك اخذوا يعطون للسود بعض المواد والبضائع التافهة كالمرايا الصغيرة والاقمشة الملونة، ويأخذون منهم بدلاً منها الذهب والعاج.

وظهرت الى الوجود خلال هذه الفترة ايضاً تجارة الرقيق، هذه المهنة غير الانسانية. وكان الأسرى من السود مجبرين على بيع انفسهم وتحولهم الى رقيق في مقابل الخلاص من الأسر(٤).

بعثت الحكومة البرتغالية فريقاً استكشافياً برئاسة «فاسكو دي غاما» لاكتشاف طريق الهند البحري. وكانت البعثات البرتغالية قد دخلت قبل ذلك الى المحيط الهندي لكنها واجهت صعوبات جمة اجبرتها على العودة. وكان «فاسكو دي غاما» بحاراً خبيراً ذا تجربة فضلاً عن كونه فضاً وقاسياً. فاختار قبل انطلاقه زبدة البحارة ثم اخذ يمخر بهم عباب البحر.

وصل هذا الفريق الاستكشافي الى السواحل الشرقية لأفريقيا بعد اربعة آشهر ونصف من مغادرته للبرتغال. ولم يكن قد وصل لهذه السواحل اي بحار اوربي قبل ذلك. وبعد معاناة قاسية وظروف صعبة نجح هذا الفريق في الوصول الى ميناء كلكتا الهندي، فرست سفنه في هذا الميناء عام ١٤٩٨م.

أمر فاسكو دي غاما ملاّحيه بالترجل من سفنهم وشراء التوابل، غير انّ التجار العرب الذين كانوا يحتكرون تجارة الهند، أقنعوا حاكم هذه المدينة باعتقال الملاحين البرتغاليين. وحينما سمع فاسكو دي غاما بذلك قام بأسر بعض التجار الهنود الذين جاءوا لزيارة السفن البرتغالية، الأمر الذي أجبر حاكم كلكتا على

اطلاق سراح الملاحين البرتغاليين، ثم بعث بعض القوارب لاعادة الاسرى الهنود. لكن فاسكو دي غاما أمر باطلاق النار على القوارب وعدم اطلاق سراح الأسرى. وبذلك يكون دخول الاوربيين الى الهند قد تزامن مع اطلاق النار(٥).

اسبانيا كانت تبحث بدورها عن طريق بحري الى الهند من اجل الاستحواذ على ثروات هذه المنطقة. فكان كريستوفر كولومبس أول بحار إنطلق نحو الغرب خطأ للوصول الى الهند، وذلك في عام ١٤٩٢، لكنه وصل الى جزيرتي كوبا وهائيتي بعد أشهر من الملاحة. كما ابحر بعد سنوات اخرى نحو الغرب فاكتشف العديد من الجزر في البحر الكاريبي، وطاف في جزء من الساحل الأمريكي لكنه لم يستطع العثور على الذهب والكنوز الاسطورية. وقد مات كولوميس دون ان يدري بأنه قد اكتشف قارة جديدة. ولذلك كان قد اطلق على البلاد التي اكتشفها اسم الهند (India) وعلى اهله اسم الهنود (India)، حيث لازال هذا الاسم يطلق الى اليوم على سكان القارة الامريكية الاصليين.

ثم اثبت ملاح ايطالي يدعى «اميريغوفسبوتشي» ان تلك المناطق التي استكشفها كولومبس هي قارة جديدة، ولذلك سميت هذه القارة باسمه(٦).

من اجل ان تعثر أسبانيا على آسيا عن طريق الغرب، انطلقت منها بعثة استكشافية ايضاً خلال ١٥١٩ ـ ١٥٢٢م برئاسة فرناندو ماجلان. فاجتاز جنوب المحيط الأطلسي ودخل الى المحيط الهادئ ثم وصل الى أرخبيل الفلبين. وقد قُتل ماجلان هناك في حرب خاضها ضد السكان الأصليين. وتُعدّ تلك الرحلة، أول رحلة حول العالم، وتمّ من خلالها اثبات كروية الأرض. كما كشفت عن انفصال كل من اوربا وآسيا عن امريكا، ووجود محيطات بين القارات تربط بينها جميعاً(٧).

كانت الاتصالات بين اوربا والشرق تجري عن طريق الامبراطورية البيزنطية، حتى منتصف القرن الخامس عشر. فكان تجار البندقية يفدون على ايران والهند في مطلع هذا القرن. وكان يقيم في ايران بعض الاوربيين في عهد السلطان حسن آقا

قوينلو. وحينما فتح العثمانيون القسطنطينية عام ١٤٥٣م وتقوضت الامبراطورية البيزنطية، أُغلق الطريق البري الذي كان يربط اوربا بالشرق، وأصبح من الصعب على الاوربيين مزاولة التجارة. فقد كان العثمانيون يشرفون على جميع طرق التجارة التي تمر بآسيا الصغرى وسوريا، وكانوا يفرضون ضرائب باهظة على التجار بحيث لم تعد التجارة عن طريق اراضي الدولة العثمانية مربحة قط.

بفعل هذه الصعوبات جميعاً، قلّ توفر البضائع الشرقية في اوربا، لذلك دفعت تلك الاوضاع بالاوربيين للبحث عن طرق بحرية جديدة. وقد أولت اسبانيا والبرتغال بشكل خاص لهذه الفكرة أهمية كبيرة، وأخذا يتنافسان فيما بينهما ضمن هذا الاطار. وعلى هذا الضوء قسّم البابا الكساندر السادس في عام ١٤٩٣، العالم عند خط الطول ٤٦ درجة غرباً، الى قسمين، معطياً نصف الكرة الغربي لإسبانيا ونصف الكرة الشرقي للبرتغال. وأخذ هذا التقسيم صفة رسمية في عام ١٤٩٤، وتحققت سرعة اكبر لنظام المركنتلية(٨).

اتساع المركنتلية

كما ورد في تعريف الاستعمار، بدأت مرحلة المركنتلية في اوربا منذ القرن السادس عشر و كانت عاملاً مهماً في اكتناز الثروة في هذه القارة. لذلك كان يُنظَر الى الذهب والفضة كأثمن نقدين في السوق، فكانت الدول الاوربية تبذل قصارى جهودها لجمع هذين المعدنين. وسعى أوائل المستعمرين لأمريكا وأفريقيا وموانئ الهند والخليج الفارسي، للحصول على الذهب والفضة بشتى الطرق والوسائل. وكانوا ينطلقون باتجاه البلدان التي يكثر فيها هذان المعدنان. فكانوا يهدمون المعابد والأماكن الأثرية للحصول على ما فيها من ذهب وفضة، كما كانوا يقايضون الأسرى بهذين المعدنين. فكانت سياسة الدول الاستعمارية، تقوم آنذاك على جمع الذهب والفضة، اذ كان يُنظَر الى البلد الذي لديه ذهب وفضة اكثر من غيره، على انه البلد الأغنى.

في تلكالفترة، شاعت القرصنة البحرية ايضاً واكتسبت غطاء مشروعاً. فكان القراصنة البريطانيون والفرنسيون ومن سائر البلدان الاخرى، يهاجمون السفن المحملة بالذهب والفضة. وتحول البريطانيون في القرن السادس عشر الى قراصنة ماهرين. ولم يكن لديهم آنذاك اي سهم في التجارة البحرية لذلك يغيرون في السواحل الاسبانية والبرتغالية على سفن البرتغال وأسبانيا وينهبون ما فيها من أموال وبضائع. وأخذت القرصنة البحرية تتبلور على شكل شركات خاصة، وكانت تحظى بدعم من الملكة البريطانية اليزابيت (١٥٨٠ ـ ١٦٠٣م) بشكل سري، وكانت تفرض ضريبة خاصة على الأموال والغنائم التي يسرقها القراصنة. وبات القراصنة من أصحاب الخبرة والتجربة يتمتعون بدرجات بحرية رفيعة في الاسطول الملكي البريطاني. وبهذه الطريقة بذلت بريطانيا وفرنسا ودول اخرى مساع كبرى من أجل زعزعة القوة البحرية الاسبانية والبرتغالية(٩).

ادركت البلدن الاوربية تدريجياً أنّ الذهب والفضة لا يشكلان بمفردهما مصدراً للثروة، لأنَّ السفن التي كانت تحمل الذهب والفضة من البلدان النائية الى اوربا، كانت تبتاع في طريق العودة، البضائع الاوربية وتحملها لتبيعها في تلك البلدان. فظهرت في اوربا مؤسسات كبرى كانت تؤمّن رؤوس المال الأصلية للتجار الاوربيين، وتوفّر البضائع المعدّة للتصدير الى البلدان النائية.

اضف الى ذلك انّ الطلب المتزايد على البضائع الاوربية، ادى الى ازدهار المعامل والمصانع. وعمل على تدفق الثروات المستلبة من شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا، باتجاه مراكز انتاج البضائع لاسيا مصانع النسيج والمعامل الانتاجية.

خلال تلك الفترة، لعبت بعض البلدان الاوربية دوراً رئيساً في انتاج البضائع الصناعية. فكانت تقع في الاجزاء السفلى من انهار شيلد وماس والراين، اغنى البلدان الاوربية واكثرها تطوراً. وكانت تزداد وتتطور يوماً بعد آخر المصانع المنتجة للأقمشة الصوفية، والأشرعة، والأقمشة الكتانية، وغيرها. كما كانت تصنَّع السفن والزوارق السريعة في تلك البلدان ايضاً. وازدهرت الصناعات الانجليزية

بشكل كبير جداً والتي كانت على رأسها صناعة الأقمشة والانسجة والتي عُرفت بها بريطانيا منذ القدم. وكان التجار الاوربيون يميلون جداً نحو الأقمشة الانجليزية. وتحولت المرافئ الانجليزية الى مراكز مهمة لتصدير الأقمشة وتوريد الذهب والفضة والأموال التي كانت تُنهب من البلدان المكتشفة حديثاً(١٠).

ومع مرور الأيام، تحولت المصانع المزدهرة الكبرى الى رؤوس اموال مهمة. واذا كان كل بلد يسعى لتوريد كميات كبيرة من الذهب والفضة ويضع تدابير متشددة تحول دون خروجها في بداية مرحلة المركنتلية، فقد تبين في المراحل اللاحقة انّ بمقدور عامل الثروة ان يتدخل في انتاج البضائع. ففي القرن السادس عشر مُنع خروج الذهب والفضة من تلك البلدان، وقد استُخدم هذا الاسلوب من اجل استقطاب الثروة. اما في القرن السابع عشر فقد وُضعت قوانين جمركية صارمة في الدول الاوربية للحيلولة دون تسرب بضائع البلدان الاخرى اليها.

المفكرون الذين كانت لديهم نشاطات اقتصادية، كانوا يشجعون بلدانهم على اتخاذ مثل تلك الخطوات اعتقاداً منهم انها ضرورية جداً لتطورها. فكان هؤلاء يعتقدون انّ فرض الضرائب والرسوم الجمركية الباهظة على البضائع الأجنبية وتقييد دخولها، يمثل دعماً للتجارة الخارجية لاسيما تصدير البضائع الصناعية التي يعتبرونها مصدر ثروة البلد.

في اعقاب ذلك، حلّ انماء المنتوجات الصناعية محل جمع واختزان الذهب والفضة، وتفوقت قيمة البضائع الصناعية ـ كأساس لنمو النظام الرأسمالي ـ على قيمة الذهب والفضة. وعلى هذا الضوء تخلّفت بعض البلدان مثل اسبانيا والبرتغال ـ التي ظلت تمارس الاسلوب المركنتلي القديم، اي اكتناز الذهب والفضة ـ عن سائر البلدان الاخرى في مضمار الصناعات الانتاجية، واضطرت الى استيراد بعض بضائعها الاساسية من تلك البلدان مثل بريطانيا وفرنسا.

في تلك الفترة ايضاً، اندلعت حروب طاحنةبسبب القيود الجمركية،بين تلك البلدان. فكانت اسبانيا قد فرضت رسوماً جمركية مقدارها ٣٠٪ على البضائع

الفرنسية، الامر الذي ادى الى نشوب حرب بين البلدين. كذلك منعت بريطانيا في عهد كرامول (١٦٤٢ ـ ١٦٥٢م)، دخول السفن غير الانجليزية الى موانئها، مما أدى الى اندلاع حرب ضارية بين بريطانيا وهولندا(١١).

ظهور شركات الهند الشرقية

حتى نهاية القرن السادس عشر، كانت جميع طرق الشرق البحرية في قبضة البرتغاليين، ولم يكن لأي بلد آخر الحق في استخدام الطرق البحرية الخاضعة للسيطرة البرتغالية. وفي اعقاب وفاة الملك البرتغالي، خضعت جميع الطرق التجارية والقواعد البحرية البرتغالية لاشراف ملك اسبانيا. وفي عام ١٥٨٨م أبحر اسطول اسباني كبير يدعى «آرامادا» نحو الموانئ الانجليزية، غير انّ العواصف البحرية العاتية والهجمات التي قامت بها السفن الانجليزية، ألحقت خسائر فادحة بالاسبان، ووضعت حداً للهيمنة البحرية الاسبانية. وفي تلك الفترة بالذات انطلقت سفينة انجليزية من رأس الرجاء الصالح،ن حو الهند،ثم عادت الى بريطانيا محملة بالكثير من البضائع كالحرير الايراني، والنيلج، والقطن الهندي، والدارصين السيلاني، والفلفل السومطري، والتوابل، والسكر. فكانت تلك التجارة ذات ارباح طائلة شجعت التجار على مزاولة الرحلات التجارية.

مع مطلع القرن السابع عشر، تمردت الولايات الاسبانية الجنوبية والتي كان معظم سكانها من التجار والأثرياء، وطالبت بالاستقلال عن اسبانيا. وانطلق في نفس الوقت عدد كبير من الملاحين الهولنديين من افريقيا متجهين الى الشرق، فاجتازوا كلاً من مادغشقر، وملايو، وجزرسوند، ووصلوا الى جاوة. ثم عادوا الى هولندا بعد سنتين.

كشفت رحلات البحارة الهولنديين والانجليز الى البلدان الشرقية انّ التجارة البحرية لم تعد حكراً على البرتغال واسبانيا. وبذلك تكون الأرضية قد تمهدت لدخول البلدان الاخرى الى ميدان التجارة(١٢).

في مطلع القرن السابع عشر، ظهرت الى الوجود شركتان تجاريتان كبيرتان مموّلتان من قبل تجار مستقلين في انجلترا وهولندا. وكان الهدف الأول لها العمل بشكل مستقل والحصول على ثروات عن طريق ممارسة الأعمال التجاريه. وفي بداية القرن السابع عشر استدعت ملكة بريطانيا جميع التجار الانجليز الذين يتاجرون مع الهند، الى لندن، فأسست اول شركة تجارية كبرى باسم شركة الهند الشرقية الانجليزية. وكان تجار هذه الشركة يؤمنون بظهور مؤسسات او شركات لضمان المصالح التجارية وكي يمكن الدفاع عن هذه المصالح بشكل أفضل، لأنّ التجار لا يستطيعون ادارة شؤونهم بمفردهم،وانما هم بحاجة الى تنظيم قوي يساعد على بذل مزيد من النشاط والعمل.

لابد من الاشارة الى وجود عاملين مهمين في نمو واتساع شركة الهند الشرقية: الاول وجود آلية ديمقراطية في داخل الشركة، والثاني الدعم غير المحدود الذي تقدمه الحكومة الانجليزية لها. فكان الاسطول البحري الانجليزي يدعم هذه الشركة باستمرار، وكان يخوض بعض الحروب لصالحها حينما تقتضي الامور ذلك. كما كان الممثلون السياسيون الانجليز في البلدان الشرقية يخضعون لنفوذ وتأثير هذه الشركة التي اخذت تزداد قوة ونفوذاً يوماً بعد آخر حتى هيمنت في نهاية المطاف على سياسة وحكومة البلدان المستعمرة.

بعد سنتين من تأسيس شركة الهند الشرقية الانجليزية، تأسست شركة الهند الشرقية الهولندية باقتراح من البرلمان الهولندي. وأخذ الهولنديون يمارسون التجارة البحرية بحماس نظراً لما يمتلكونه من خبرة في الملاحة والابحار. واحتكروا تجارة العاج والعبيد في غينيا بأفريقيا. وأسسوا العديد من الشركات لضمان مصالحهم التجارية. وقد استطاعت شركة الهند الشرقية الهولندية ان تجمع جميع الشركات الاخرى في مؤسسة واحدة وتحت مجموعة مؤتلفة واحدة(١٣).

استطاعت شركتا الهند الشرقية الانجليزية والهولندية، ان تحلا محل البرتغاليين الذين أُقصوا الى مناطق نائية في افريقيا وغيرها. ونظراً للشبه القائم بين انجلترا

وهولندا من الناحيتين السياسية والدينية، ووقوفهما صفاً واحداً في وجه الحكومتين الكاثوليكيتين في اسبانيا وفرنسا، واتحادهما معاً في معظم حروب القرن السابع عشر، فقد كانت لديهما مصالح مشتركة في الامتيازات والقواعد التجارية في الشرق.

نظراً للحريات الدينية التي كانت موجودة في هولندا، كان يتقاطر عليها اتباع المذهب البروتستانتي الذين كانوا مضطهدين في اسبانيا وفرنسا وألمانيا. وكان معظم هؤلاء المهاجرين من الصناعيين والمثقفين الذين كانوا يعارضون التعصب الديني لدى البابا والكنيسة. ولذلك لعبوا دوراً بارزاً في الازدهار الاقتصادي الذي شهدته هولندا. وتحول هذا البلد الى مركز للمعاملات التجارية وأخذت تنهال عليه الرساميل الكبيرة بفضل تأسيس البنوك والعديد من المراكز التجارية. فتوسعت في ظل تلك الظروف شركة الهند الشرقية الهولندية وتركت آثارها على اقتصاد البلدان الشرقية(١٤).

كانت شركت الهند الشرقية الانجليزية والهولندية تبتاعان التوابل، والأقمشة الهندية والايرانية، والحرير، والمنتوجات التقليدية، وتحملها الى موانئ اوربا. ثم تنقل من الموانئ الاوربية البضائع التي يحتاجها الشرق كالمعادن والفلزات وبعض أنواع الأقمشة. فكانت هاتان الشركتان تركزان اهتمامهما في بادئ الأمر من أجل الحصول على اكبر قدر ممكن من الأرباح. ولذلك كانتا تسعيان للحصول على امتيازات خاصة، والاعفاء من الرسوم والضرائب. ولم تكن هناك مراقبة كبيرة لأعمال هاتين الشركتين في بادئ الأمر، غير انّ الدول الشرقية أخذت تلتفت تدريجياً الى بعض الاضرار التي راحت تنعكس عن اعمالها وممارساتها، ولذلك أزمعت على فرض بعض القيود على نشاطاتها.

في مرحلة المركنتلية، سعت البلدان الاوربية من خلال سياسة الحماية الجمركية والحيلولة دون واردات بضائع البلدان الاخرى، الى تقديم الدعم اللازم لمنتجاتها الوطنية. فلم يكن للشركات التجارية الحق في تصدير منسوجات البلدان الاخرى

الى اوربا.

النظام الجديد ـ أي النظام الرأسمالي ـ الذي كان يستعد كي يحل محل نظام المركنتلية، كان يقوم على إنماء وتطوير إنتاج البضائع. لذلك من اجل ان يوفر الأسواق لتصريف هذه البضائع والحصول على المواد الاولية الضرورية في الصناعة، أخذ يعمل على ضرب الصناعات التقليدية في الدول الخاضعة للهيمنة الاستعمارية. فحوّل هذا النظام الجديد، الدول الاوربية الى منتجة للبضائع، وحوّل الدول الاخرى الى مستهلكة لهذه البضائع من جهة، ومزوّدة للدول الاوربية بالمواد الاولية من جهة اخرى.

في المرحلة المركنتلية، كنا نشاهد نوعاً من الاحتكار التجاري. اما في مرحلة اتساع الاستعمار فقد حلّ التفوق الصناعي محل التفوق التجاري. فيكون النظام المركنتلي قد انسحب فاسحاً المجال للنظام الرأسمالي كي يحل محله، ويصبح الشكل الاستعماري اكثر تعقيداً. فقد كانت الدول الاستعمارية تخطط لنهب ثروات الدول الاخرى، وتسعى لإنماء رأسمالها الذي لا يمكن ان ينمو اذا كانت سوق المواد الاولية محدودة.

لا شك في ان نوع العلاقة بين الدول الاستعمارية والبلدان المستعمرَة، أدت الى ايجاد تغييرات واسعة في انظمة وتركيبة البلدان الخاضعة للهيمنة الاستعمارية، وهي تغييرات تتماشى مع أهداف النظام الرأسمالي. فكان من حصيلة ذلك، تقوّض الهيكلية الاقتصادية والسياسية لهذه البلدان، وايجاد تغييرات مهمة في النظام الاجتماعي.

دخول المستعمرين الى الخليج الفارسي

لم يكن خافياً على المستعمرين ان الخليج الفارسي ذو موقع استراتيجي في قارة آسيا. وشجعت رحلة فاسكودي غاما لاكتشاف رأس الرجاء الصالح والوصول

للهند، البرتغاليين على الانطلاق نحو بحر عمان والخليج الفارسي. فالموقع الاستراتيجي لمسقط، والثروة البحرية لهرمز، ومصائد البحرين، وشتى البضائع في ايران وما بين النهرين، امور أثارت مطامع البرتغاليين وشجعتهم على القيام بنشاطات بحرية جديدة. لذلك قام الملاح البرتغالي الشهير «البوكرك» في عام ١٥٠٦ باحتلال مناطق مهمة في بحر عمان والخليج الفارسي ومن بينها مسقط. وهاجم جزيرة هرمز عام ١٥١٤ فاحتلها وفرض عليها خراجاً باهضاً.

واحتل البرتغاليون كذلك ميناء غمبرون (بندر عباس الحالي) الايراني عام ١٥١٢، وكان موضعاً تجارياً مهماً للارتباط بمركز ايران. وشيّدوا في هذه الاماكن العديد من المؤسسات التجارية وبنوا فيها كنيسة. وعملوا جاهدين على ترسيخ وجودهم هناك.

في القرن السابع عشر تمكن الشاه عباس الصفوي وبدعم من القوات الانجليزية، من توجيه ضربات شديدة الى القوات البرتغالية، الأمر الذي اجبر البرتغاليين على التوقيع على معاهدة مع الشاه عباس في عام ١٦٢٥، تخلوا بموجبها عن جميع معداتهم البحرية عدا مصائد اللؤلؤ في البحرين وجمارك قشم(١٥).

دخل الهولنديون الى الخليج الفارسي في عام ١٦٢٣ ضمن إطار شركة الهند الشرقية الهولندية، وبعد حصولهم على اذن بتأسيس ممثلية تجارية في هرمز. وسرعان ما نقلوا مكتبهم التجاري الى ميناء بندر عباس. كما اقامت شركة الهند الشرقية مركزاً للمعاملات الخارجية في البصرة، لكنها استقرت في جزيرة خارك عام ١٧٤٨ بعد أن عجزت عن الاتفاق مع الأتراك.

وكانت المؤسسات الهولندية في الخليج الفارسي ذات طابع تجاري غالباً، ثم اخذ الدور البرتغالي يضعف تدريجياً بفعل تعاظم النشاط الانجليزي. وفي القرن التاسع عشر، تأسس مركز تجاري هولندي كبير بدلاً من شركة الهند الشرقية، فكان لدى ذلك المركز ممثليات في ما بين النهرين والمدن الايرانية(١٦).

لم يغفل البريطانيون عن منطقة الخليج الفارسي أيضاً. وتم في عام ١٦١٧،

التوقيع على معاهدة بين الشاه عباس وممثلية شركة الهند الشرقية الانجليزية. وبناء على تلك المعاهدة اسس البريطانيون ممثلية تجارية لهم في جاسك عام ١٦١٩. ثم مُنحوا في اعقاب ذلك انحصار تجارة الحرير الايراني.

بعد ان أُخرج البرتغاليون من الخليج الفارسي بدعم من البريطانيين، نجح البريطانيون في زيادة نشاطاتهم وتوسيع رقعتها رغم منافسة الهولنديين. فاستمرت نشاطاتهم في بندر عباس بشكل حر، وحصلوا على امتيازات اخرى من ملوك ايران.

في اعقاب غزو الأفاغنة لايران عام ١٧٢٢ ونظراً للاضطرابات التي شهدتها ايران آنذاك، انتقلت الممثلية التجارية الانجليزية من اصفهان الى بندر عباس. وقررت الشركات الانجليزية الانطلاق الى البصرة، فأسست ممثلية تجارية لها هناك عام ١٧٣٨. ثم استقرت في ميناء بوشهر عام ١٧٦٣، فاستطاعت الحصول على اعفاء من الرسوم الجمركية، والاستحواذ على واردات المنسوجات الصوفية. فتحولت بوشهر منذ تلك الفترة الى قاعدة مهمة جداً استقطبت انظار الانجليز بشدة(١٧).

في القرن التاسع عشر، سيطر البريطانيون على الكويت، والامارات، وعمان، وسائر بلدان السواحل الجنوبية للخليج الفارسي. ورابطت سفنهم البحرية وقواتهم العسكرية في هذه المنطقة، التي حوّلوها الى مستعمرة لهم بعد امتداد نفوذهم الى رؤساء القبائل العربية والحكام المحليين. وفي هذا القرن ايضاً، ازدادت الاهمية الجيوسياسية للخليج الفارسي ـ لاسيما جزره وسواحله الجنوبية ـ ازدياداً كبيراً، اذ اصبح بمقدور التواجد العسكري الانجليزي في هذه المنطقة، ان يحفظ مصالح الانجليز في الهند وايران والبلاد العثمانية.

مع بداية القرن العشرين، ظهرت قوى عديدة اخرى أخذت تهدد الوجود الانجليزي في الخليج الفارسي مثل المانيا ومن ثم الولايات المتحدة. وقد استقطبت ظهور البترول في الخليج الفارسي الشركات الغربية الكبرى، فبذلت جميع جهودها

من اجل السيطرة على مصادر البترول في الخليج الفارسي. ولم تستطع المانيا الغربية الاستمرار في تحديها لبريطانيا نظراً لاندلاع الحرب الكونية الاولى والافرازات التي افرزتها. اما أمريكا فأخذت تقدم الدعم العسكري غير المحدود لشركاتها البترولية؛ فاستولت الشركات الامريكية على مصادر البترول الغنية في البحرين والعربية السعودية. ثم سعت بريطانيا التي كانت تهيمن على آبار البترول في ايران والعراق، للسيطرة على آبار البترول في قطر، والكويت، وعمان أيضاً.

لربما يتصور البعض انّ اموالاً طائلة كانت تجنيها بلدان الخليج الفارسي من بيع البترول، ولكنّ الحقيقة هي ان الشيوخ والامراء كانوا يحصلون على نسبة معينة فقط من ايرادات البترول، فكانوا يزدادون ثراءً يوماً بعد آخر، بينما لم يكن يصل الى أبناء تلك البلدان شيء مهم من تلك الايرادات. ولم تستطع النشاطات التي مارستها تلك الشركات البترولية ان تغيّر في بادئ الأمر البنية الاقتصادية ومن ثم البنية الاجتماعية لتلك البلدان. وظهرت مثل هذه التطورات في اعقاب استقلال هذه البلدان بعد الحرب الكونية الثانية، وتغيّرت مواقف تلك الشركات لصالح ابناء تلك البلدان(١٨).

تنافس المستعمرين في ايران

قلنا انّ الاستعماريين الاوائل دخلوا الى جنوب ايران، في قالب شركات الهند التجارية التي أقامت لها ممثليات ومراكز تجارية هناك. واتخذت هذه الشركات من جنوب ايران ـ اي الخليج الفارسي ـ قاعدة عسكرية استراتيجية للدفاع عن الهند. وسعت تلك الشركات من خلال استغلال الاوضاع الداخلية في ايران لانتزاع امتيازات اكبر من الحكام المحليين والحكومة المركزية، وكذلك للحصول على إعفاء من الضرائب والرسوم الجمركية.

النشاطات الاستعمارية التي تستقطب الاهتمام، ظهرت في ايران منذ القرن التاسع عشر. فكان مطلع هذا القرن الذي تقارن مع عصر السلالة القاجارية،

فرصة جيدة للدول الاستعمارية لاستخدام ايران قاعدة للانطلاق في تحقيق اهدافها الاستعمارية. ولذلك حوّلت هذا البلد الى ما يشبه المستعمرة.

تقع ايران بوابةً للهند. وبما انّ الهند كانت مركزاً لتنافس القوى الرأسمالية، لذلك كانت منذ مطلع القرن التاسع عشر محلاً للزيارات الحكومية التي كانت تقوم بها وفود انجليزية وفرنسية. وبدأ ذلك التنافس حين زيارة ممثلي شركة الهند الشرقية البريطانية لايران، لحثها على محاربة افغانستان، فقد قام الملك الأفغاني باحتلال بعض الأراضي الهندية وأخذ يشكل خطراً على المصالح البريطانية.

في تلك الفترة زار ايران ممثلون عن نابليون، لإقامة علاقة حميمة مع ايران، في ظل المنافسة القوية التي كانت قائمة بين فرنسا وبريطانيا.

مع اندلاع الحرب بين ايران والروس في مطلع القرن التاسع عشر، تعاظم التنافس بين القوى الاستعمارية للهيمنة على ايران. وكانت ايران ضعيفة جداً امام روسيا نظراً لضعف جانبها التقني والعسكري، ولم يكن لديها أي امل بالنصر على الروس. وانتهزت البلدان الاوربية الاخرى ذلك الضعف الذي كانت عليه ايران، فعملت على توسيع نفوذها وتأثيرها في البلاط الايراني.

واستطاع الانجليز الذين كان لديهم تواجد طويل في ايران، استقطاب نظر البلاط والأعيان من خلال تقديم الدعم للجيش الايراني، وإعطاء الرشاوى والهدايا. وخلال تلك الفترة استطاع الحاكم الانجليزي في الهند ان يقيم اتصالات واسعة مع البلاط القاجاري ومع فتح علي شاه.

في تلك الفترة ايضاً، حقق نابليون انتصارات كثيرة في اوربا، فأخذ البلاط الايراني يميل الى فرنسا. وعمل قدوم الجنرال غاردان ـ ممثل نابليون ـ مع سبعين ضابطاً وضابط صف فرنسي الى ايران لتدريب الجيش الايراني، على قلب الأوضاع لصالح ايران. غير انّ هذا الفريق العسكري الفرنسي غادر ايران في اعقاب معاهدة السلام التي ابرمها نابليون مع روسيا، الأمر الذي مهد لدخول

البريطانيين الى ايران. وقد استطاعوا تثبيت اقدامهم في هذا البلد من خلال الاتفاقية التي تعهدوا بموجبها بتدريب الجيش الايراني وتقديم مساعدة سنوية قدرها عشرون ألف تومان(١٩).

ضعفت السلالة القاجارية التي تحكم ايران كثيراً بعد نهاية الحروب التي اندلعت بين ايران وروسيا، لذلك كانت بحاجة الى دعم القوى الاستعمارية من اجل الاستمرار في وجودها. ونجحت روسيا من خلال الانتصارات المتلاحقة التي حققتها في تلك الحروب، احتلال مساحات واسعة من الأراضي الايرانية في قالب بعض الاتفاقيات والمعاهدات من قبيل «غلستان» و«تركمن شاي».

وأخذ يتعاظم النفوذ الروسي والانجليزي في ايران الى درجة بحيث عمل السفيران الروسي والانجليزي بشكل مباشر على تتويج محمد شاه، خليفة فتح علي شاه. كما انبرى الانجليز اعتماداً على نفوذهم في الجيش الايراني، لقمع معارضي الحكومة الايرانية المركزية. اي ان جميع الشؤون الحكومية الايرانية كانت تدار في القرن التاسع عشر من قبيل سفراء كل من روسيا وانجلترا، بحيث كانا يتحدثان عن ايران كبلد فقد استقلاله تماماً. فكانا يهددان البلاط الايراني في كل يوم بشتى الذرائع والحجج، ويحصلان على مزيد من الامتيازات.

كانت عملية الحصول على الامتيازات واتساع النفوذ الروسي والانجليزي في ايران، امراً قد تفاقم الى درجة بحيث انقسمت ايران من الناحية العملية الى منطقتين شمالية وجنوبية. فكان الجنوب من نصيب انجلترا، والشمال من نصيب روسيا. ولم يكن للحكومة المركزية نفوذ في هاتين المنطقتين.

واكتسب تقسيم ايران بين هاتين الدولتين الاستعماريتين طابعاً رسمياً من خلال المعاهدة التي عقدت بينهما عام ١٩٠٧. وأصبحت الحكومة المركزية ضعيفة الى درجة كبيرة منذ ذلك الحين وحتى الحرب الكونية الاولى وسقوط النظام الروسي. من البديهي حينما تتحكم القوات العسكرية الانجليزية في الجنوب باسم «بوليس الجنوب»، والجنود الروس في الشمال، فماذا باستطاعة الحكومة المركزية الضعيفة ان

تعمل؟ لذلك كانت القوى الاستعمارية هي التي تتحكم في اوضاع ايران الاقتصادية والاجتماعية والسياسية(٢٠).

في نهاية القرن التاسع عشر، كثّفت الشركات الأجنبية نشاطاتها في ايران، وحصلت على امتيازات كثيرة وجمعت اموالاً طائلة، وأخذت تمارس شتى الأعمال التجارية، وتستخرج المعادن، وتساهم في مدّ الطرق وغيرها. فكان اتساع تلك الشركات مديناً لدعم الدول الأجنبية، ولذلك كان لها انعكاس كبير على الاقتصاد الايراني.

حصلت تلك الشركات الانجليزية والروسية في عهد ناصر الدين شاه على امتيازات كثيرة، كامتياز رويتر، وامتياز تأسيس بنك ملكي، وامتياز تأسيس بنك قروض ايراني روسي(٢١).

كانت البنوك والمصارف المرتبطة بالقوى الاستعمارية تجني القسم الاعظم من الايرادات الجمركية والضريبية، من خلال تقديم القروض للحكومة المركزية.

عملت البلدان الاستعمارية في ايران ـ وكما هو الحال في سائر بلدان العالم ـ على تغيير البنية الاجتماعية التقليدية طبقاً لمصالحها. فقد احتلت مناطق واسعة من ايران بواسطة الحروب وعن طريق شتى الذرائع والحجج، وأملت ارادتها على الحكومة الايرانية، ثم فرضت عليها العديد من العقود والاتفاقيات التجارية التي ساعدت على ضرب الاساس الاقتصادي والاجتماعي. فتمّ خلال ذلك تصفية القوى الوطنية التي انبثقت حديثاً والمطالبة بإحداث تطور صناعي واقتصادي. كما أصبح على رأس السلطة بعض الافراد المرتبطين بطبقة الأشراف، الأمر الذي ادى الى تعزيز السياسة الاستعمارية للدول الغربية. ونجم عن تلك الممارسات والسياسات تدمير الصناعات التقليدية والزراعة، وخضع الاقتصاد الايراني لعجلة الدول الاستعمارية تماماً عن طريق القروض الباهضة(٢٢).

في أعقاب الثورة الشيوعية الروسية، انسحبت روسيا من ايران، فوفّر ذلك الفرصة لبريطانيا كي تمارس نشاطاتها واعمالها في ايران بحرية اكبر، سيما وقد بات

البترول الايراني في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ثروة في غاية الأهمية، ولم يكن بمقدور البريطانيين تجاهل هذه الحقيقة. فقد كانوا يولون أهمية كبيرة للبترول الايراني الى درجة بحيث انهم استدعوا قواتهم من الهند الى هذه المنطقة بمجرد ان بدأت الحرب العالمية الاولى، من اجل حماية المناطق البترولية وانبوب البترول ومصفى بترول عبادان.

بما أنّ الشعوب الاخرى كانت بحاجة ماسة الى البترول، ولما كان بمقدور هذه المادة الحيوية ان توفّر أموالاً طائلة للبريطانيين، لذلك عقدوا العزم على قطع ايدي الدول الأخرى عن استثمار البترول الايراني. ولربما كان من أسباب اتفاقية عام ١٩١٩، هو حماية المصالح البترولية الانجليزية في جنوب ايران بل وحتى الامتداد بها الى الشمال(٢٣).

في العقود التالية، دخلت الولايات المتحدة الى هذه المنطقة ايضاً، وسعت للحصول على حصة بترولية اكبر. فكانت القوى الاستعمارية تتدخل في جميع الشؤون الايرانية تدخلاً كاملاً من اجل صياغة الأوضاع بما يتلاءم مع مصالحها.

من نماذج تدخلات القوى الاستعمارية في ايران من اجل فرض هيمنتها عليها: سعي البريطانيين لايصال رضا خان الى السلطة عام ١٩٢٠، واحتلال بريطانيا وأمريكا وروسيا لايران طيلة فترة الحرب العالمية الثانية، والدور الفاعل الذي لعبته بريطانيا وأمريكا في انقلاب ١٩ آب ١٩٥٣ وإسقاط حكومة مصدق.

في القرن العشرين كان البترول الايراني يتدفق على الغرب بأسعار زهيدة عن طريق الامتيازات والاتفاقيات الظالمة المفروضة. وحتى حينما ازدادت الايرادات البترولية الايرانية على اثر زيادة أسعار البترول، كان الجزء الأعظم من تلك الايرادات ينفق على عمليات التسليح واستيراد شتى البضائع الاستهلاكية. ولم تكن تلك الايرادات تنفق على استقلال ايران او ازدهارها اقتصادياً، وانما كانت تنفق من اجل تعزيز ارتباط ايران بعجلة الاستعمار، ودعم تبعيتها الاقتصادية(٢٤).

أعمال المستعمرين في بلدان الشرق الأوسط الاخرى

مع بداية القرن الثامن عشر، اخذت الامبراطورية العثمانية تتجه نحو الاضمحلال. وقد ساعد التخلف الاقتصادي على تقوض صرح تلك الامبراطورية. ولم تستطع بعض الاصلاحات التي أُجريت في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ان تحول دون تقسيم الامبراطورية العثمانية.

ظهرت بريطانيا كقوة استعمارية في الهند، خلال القرن الثامن عشر، وعملت على ترسيخ وجودها في هذا البلد. وتصاعدت حدة التنافس بين فرنسا وانجلترا خلال تلك الفترة ايضاً. وغزا نابليون مصر عام ١٧٩٨ لفرض السيطرة الفرنسية على البحر الأحمر، وشق قناة السويس. وكان يفكر في طرد البريطانيين من الهند. وفشل المخطط النابليوني، لكنّ ذلك شجع بريطانيا على ان تلعب دوراً اكثر نشاطاً وفاعلية في المنطقة. فاحتلت جزيرة بريم الواقعة في البحر الأحمر بشكل مؤقت، وأجبرت سلطان عمان على إخراج الفرنسيين من موانئه المجاورة لمضيق هرمز. وقامت بريطانيا ايضاً باحتلال مصر عام ١٨٨٢ للحفاظ على المصالح البريطانية(٢٥).

في أعقاب الحرب الكونية الاولى وسقوط الامبراطورية العثمانية ظلت كل من بريطانيا وفرنسا تحتفظ بحق ادارة البلدان التي كانت جزءاً من الدولة العثمانية، في إطار تفويض من عصبة الأمم. فأصبح العراق والاردن وفلسطين من نصيب بريطانيا، الأمر الذي وفّر لها الفرصة لترسيخ تسلطها على منطقة الشرق الأوسط والخليج الفارسي. اما الفرنسيون الذين كان من نصيبهم كل من لبنان وسوريا، فقد قاموا باحتلال دمشق عنوة، وأسقطوا الأمير فيصل الذي انتخبه البرلمان السوري عام ١٩٢٠.

وخضعت مناطق وأجزاء مختلفة من الشرق الاوسط لهيمنة مختلف القوى الغربية. فولاية الموصل التي تقع اساساً في المنطقة الخاضعة للانتداب الفرنسي، أُلحقت

بالعراق رسمياً وفق قرار صادر من المجلس الأعلى لعصبة الامم عام ١٩٢٥. ووافقت تركيا وانجلترا على الحدود الجديدة طبقاً لمعاهدة الموصل عام ١٩٢٦. ووافقت فرنسا على إعطاء الموصل لبريطانيا في مقابل ان تعمل بحرية في سوريا وأن يكون لها نصيب من بترول العراق ايضاً(٢٦).

اذن استطاعت القوى الاوربية فرض الحدود التي كانت تريدها على مركز الشرق الأوسط. ولم تكن تلك الحدود الجديدة ذات انسجام مع الملامح والخصائص الجغرافية والقومية والثقافية للمنطقة. وانما كانت تقوم غالباً على اساس المصالح الاستعمارية للبلدان الغربية.

كان تقسيم البلدان في هذه المنطقة من العالم، بطريقة حوّلتها الى بؤرة للصراعات والنزاعات القومية، والدينية، والسياسية. ووزّعت القوى الاستعمارية اكراد الدولة العثمانية على كل من تركيا، وسوريا، والعراق. ورُسمت الحدود اللبنانية بطريقة ظهر فيها لبنان مؤلفاً من تركيبة اجتماعية غير منسجمة. وصيغ النظام البرلماني لهذا البلد على اساس تلك التركيبة القومية والدينية والمذهبية اللامنسجمة. ووُزعت السلطة السياسية على اساس مصالح الفرنسيين، بين شتى الاقوام والقوميات والطوائف، الأمر الذي يساعد دائماً على تأجج النزاعات القومية والدينية والطائفية في هذا البلد.

وتأزمت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والتجارية الحرة التي كانت قائمة بين ابناء هذه المنطقة، بتأثير تلك التقسيمات والتوزيعات اللامتعادلة وغير المنسجمة. فعلى سبيل المثال أُغلقت الطرق التي كانت تربط الموصل بحلب وبغداد بدمشق، ووضعت فواصل حدودية بين العشائر التي كانت تنتقل في سائر مناطق الشرق الأوسط بحرية.

خلال فترة الانتداب البريطاني على فلسطين، استقدمت بريطانيا اليهود للسكن في فلسطين وشجعتهم على القدوم اليها من سائر أرجاء العالم، الامر الذي ادى في نهاية المطاف الى ظهور اسرائيل في قلب العالم الاسلامي وخلق اكبر معضلة لهذا

العالم، بحيث لازالت قضية فلسطين قضية قائمة الى اليوم من دون حل(٢٧).

نستخلص مما سبق انّ انتداب الدول الاستعمارية ليس لم يعمل على تقدم وازدهار البلدان الواقعة تحت الانتداب فحسب، وانما حوّلها الى بؤر لأزمات عالمية، وضاعف من حضور القوى الأجنبية في الشرق الأوسط.

عمل المستعمرين في افريقيا

أشرنا من قبل الى ان البرتغاليين كانوا اول من دخل الى افريقيا. وقد اكتشفوا العديد من مناطق هذه القارة مثل منبع نهر السنغال، ورأس ورد، وساحل الذهب، وشيدوا العديد من المؤسسات العسكرية لحماية تجارة الذهب في هذه القارة. وفي أعقاب اكتشاف قارة امريكا وظهور أنها مستعدة لزراعة قصب السكر وسائر المحاصيل الزراعية الاخرى، اصبحت تجارة العبيد أهم من تجارة الذهب، وغدا الانسان أثمن الصادرات!

فضلاً عن البرتغال، دخلت الى افريقيا دول اوربية اخرى مثل فرنسا، وانجلترا، وهولندا. وحتى منتصف القرن السابع عشر، استولى الهولنديون على أهم القواعد البرتغالية في ساحل الذهب في أفريقيا الغربية. اما في القرن الثامن عشر فقد استولى البريطانيون على ساحل الذهب (غانا)، فساعدهم ذلك على الامساك بتجارة الرقيق والبضائع المهمة.

في عام ١٦٣٧ دخل الفرنسيون الى ساحل نهر السنغال، فعملوا على تفعيل تجارة الصمغ، والشمع، والعاج، والجلود، والرقيق. وعمل تفعيل تجارة الرقيق على اندلاع الحروب الداخلية في افريقيا لأنّ الحكّام الأفارقة انفسهم، تحولوا الى اكبر تجار للرقيق، فكانوا يقايضونهم بالبضائع الاوربية والأسلحة. فخضعت معظم الاجزاء الجنوبية الغربية من نيجيريا لسلطة اويو، بينما هيمنت آشانتي على مناطق غانا(٢٨).

في مطلع القرن التاسع عشر (١٨٠٧) صادق البرلمان البريطاني على قانون حرّم على الانجليز المتاجرة بالرقيق، ثم سرى مفعول هذا القانون الى كافة انحاء المملكة المتحدة. ولذلك ضاعف التجار البريطانيون جهودهم في المتاجرة بالزيوت، والألواح، والعاج، والشمع في شتى ارجاء القارة الأفريقية.

بعد تحريم تجارة الرقيق، سعى المستعمرون للتأثير على ثقافة الشعب الأفريقي من خلال المبشرين النصارى وتأسيس المؤسسات الدينية او تلك التي لها ظاهر خيري وخدمي.

في القرن التاسع عشر، كان بعض الاوربيين يعتقد انّ بمقدور الأفارقة ان تكون لديهم حقوق متساوية مع الاوربيين اذا توفرت لهم الدراسة وفق المناهج الاوربية واعتنقوا الديانة المسيحية. فظهرت في المستعمرات الفرنسية والانجليزية مراكز كي يطلع الافارقة من خلالها على اساليب الحكم الاوربي، وليتأهلوا فيها لتولي بعض المناصب الحكومية المهمة. وفي أواخر القرن التاسع عشر عاد الاستعماريون الاوربيون الى أسلوبهم السابق من جديد، وهو الاسلوب الذي يقوم على اساس تفوق الرجل الأبيض على الاسود.

في منتصف القرن التاسع عشر، زحف البريطانيون من المناطق الساحلية الى المناطق الداخلية في افريقيا مثل نيجيريا. واستولوا على لاغوس في عام ١٨٦١. وكانت بريطانيا تسعى لاستخدام قوتها العسكرية والسياسية لحماية شركاتها التجارية. وفي عام ١٨٦٥ عقد البريطانيون العزم على اتخاذ سياسة التدخل والاشراف المباشر. وفي عام ١٨٧٤، خضع ساحل العاج للسيطرة البريطانية بشكل كامل(٢٩).

في تلك الفترة ايضاً استولى الفرنسيون على بعض المناطق الافريقية مثل سنغامبيا. وقرر الفرنسيون في اعقاب انكسار نابليون، ايجاد قواعد تجارية لهم في المناطق الداخلية من افريقيا ودعمها عسكرياً. ثم أخضعوا تلك المناطق لحكمهم في عام ١٨٦٠. ومما ساعد على تعزيز الهيمنة الفرنسية هناك استخدام البرق،

والسكك الحديدية، والمعدات العسكرية كالمدفعية.

لقد احتفظ الفرنسيون لأنفسهم في افريقيا ليس بنفوذ تجاري فحسب، وانما بنفوذ سياسي وثقافي دائم، سيما في اعقاب شق الطرق، وفرض سيطرتهم رسمياً، وممارسة سياسات حقوقية وتعليمية.

في نهاية القرن التاسع عشر، تنامى في البلدان الاوربية نمط من القومية المتطرفة، دفعها الى تعزيز قوتها وتواجدها في القارة الافريقية، وإلحاق البلدان الافريقية التي تستعمرها، بها. فأوجد الفرنسيون محميات في السنغال. واستولى البريطانيون على مصر في عام ١٨٨٢. واعتبرت المانيا كلاً من توغو والكامرون محميتين المانيتين. واستولت الشركات التجارية الانجليزية على انحاء مختلفة من افريقيا، وقامت بمد سكك الحديد لتسهيل وصولها الى شتى مناطق هذه القارة. وفي عام ١٨٩٨ أخضع البريطانيون غانا لسيطرتهم.

تزامن مع احتلال بريطانيا لكل من نيجيريا، وغانا، وسيراليون، زحف الفرنسيين في غرب أفريقيا. وقد رسمت بريطانيا وفرنسا حدودهما في السنغال، وغامبيا، وسيراليون، وغينيا، وساحل العاج، في عام ١٨٨٩. وواصل الفرنسيون زحفهم في افريقيا الغربية حتى وصلوا الى السودان عام ١٩٠٠. واستمر التنافس بين القوى الاستعمارية في شرق افريقيا. فأعلنت بريطانيا عن خضوع زنجبار لحمايتها عام ١٨٩٠، الأمر الذي ألهب التنافس بين المانيا وبريطانيا في شرق أفريقيا. وعقد الجانبان اتفاقاً عام ١٨٨٦ وآخر عام ١٨٩١، قسّما بموجبهما أفريقيا الشرقية. وفي عام ١٨٨٨، قامت شركة الهند الشرقية بالاشراف على كينيا(٣٠).

ولم يكن شمال افريقيا بمنأى عن صراع الاستعماريين وأطماعهم. لذلك بادر الفرنسيون الى احتلال الجزائر عام ١٨٣٠ بذريعة التصدي لنشاط قراصنة البحر المتوسط. غير انّ هدفهم كان الاحتلال والحصول على مكاسب تجارية. وانبرى الجزائريون لمقاومة ذلك الاحتلال وامتدت تلك المقاومة الى نحو ٤٠ عاماً، غير انّ الفرنسيين كانوا يفرضون أنفسهم بالقوة على الشعب الجزائري. ولم يقفوا عند ذلك

الحد وانما كثفوا جهودهم من اجل تدمير الثقافة الجزائرية والقضاء على تقاليد الجزائريين، بحيث عُدّ التسلط الثقافي والسياسي الفرنسي على الجزائر، أبشع انواع التسلط الاستعماري الذي شهده العالم.

من اجل الحيلولة دون نفوذ الايطاليين، فرضت فرنسا حمايتها على تونس. وبعد ثلاث سنوات وافقت بريطانيا في مؤتمر برلين على التخلي عن مصالحها في تونس في مقابل عدم تدخل فرنسا في شؤون قبرص.

وحينما يئس الايطاليون من تونس، اتجهت انظارهم الى ليبيا لتحقيق أطماعهم الاستعمارية من خلالها، فاستعمروها عام ١٩٠٤. ثم هاجم الايطاليون جزر دودكانس في السواحل التركية، وهو الحدث الذي يكشف عن الضعف العثماني الشديد في البحر والبر.

الخصائص الجيوسياسية التي كانت تمتاز بها المغرب، استقطبت انظار الاستعماريين نحو هذا البلد. في عام ١٩٠٤ وافقت بريطانيا على امتداد النفوذ الفرنسي الى المغرب شريطة موافقة فرنسا على عدم التدخل في شؤون مصر. واتفقت فرنسا مع اسبانيا على تقسيم المغرب الى منطقتي نفوذ فرنسية واسبانية. فأصبح الشمال المغربي تحت الاشراف الاسباني، والجنوب المغربي تحت السيطرة الفرنسية(٣١).

هبّ المستعمرون خلال القرون التي سيطروا فيها على البلدان الأفريقية، لنهب ثروات هذه القارة وكنوزها وما اودع الله فيها من نعم وخيرات، ولم يجن أبناء هذه القارة من التواجد الاستعماري سوى الفقر والبؤس والحرمان. اما ما قام به المستعمرون من شق الطرق، ومد السكك الحديدية، وشبكات الاتصال، وتشييد المدارس والمستشفيات، واصلاح البنية التعليمية، فانما كان ذلك لتحقيق الأهداف الاستعمارية.

في اعقاب الحرب الكونية الثانية وهزيمة المانيا، قامت البلدان الاستعمارية مثل بريطانيا، وفرنسا، بتقاسم البلدان الافريقية في قالب نظام الانتداب. ونظراً لما

تتمتع به أفريقيا من ثروات وما كانت تعود به من فوائد ومكاسب على الدول الاستعمارية، لم تكن هذه الدول لتفكر باستقلال افريقيا قط. وكانت تقمع بعنف اية محاولة تصب في هذا الهدف.

الحرب الدموية الطويلة في الجزائر التي قتل فيها العسكريون الفرنسيون نحو مليون جزائري، تمثل أحد النماذج البارزة على التصدي الاستعماري القمعي للحركات التحررية الاستقلالية. فلقد تصدت فرنسا وبلجيكا بكل ما كان لديهما من قوة وبطش للحركات المطالبة بالاستقلال في افريقيا. ولكنهما اضطرتا بعد عام ١٩٥٠ لمنح الاستقلال السياسي لتلك المستعمرات بعد عجزهما عن احتواء تلك الحركات.

وتصدت بريطانيا بشدة ايضاً لاستقلال المستعمرات الأفريقية، وقامت بقمع الحركات الشعبية في كينيا وغيرها. لكنها وجدت نفسها مجبرة ايضاً للاعتراف بالاستقلال السياسي لتلك المستعمرات بعد أن بات الاحتفاظ بها يكلفها الكثير من الخسائر المالية والعسكرية. وكشف البرتغاليون ايضاً من خلال قمعهم الدموي للحركة الاستقلالية في غينيا بيساو منذ عام ١٩٦٣ وحتى عام ١٩٧٣، انهم قد استخدموا جميع وسائل القوة والعنف لإخماد تلك الحركات وإسكات الاصوات المطالبة بالاستقلال، لأنها تهدد مصالحهم(٣٢).

اخذت البلدان الافريقية تحصل على استقلالها عموماً منذ بداية الستينات، لكنها بقيت مرتبطة بالاستعمار وبحاجة اليه في نموها وتقدمها نظراً للتركيبة الاقتصادية والاجتماعية التي صاغها الاستعمار لها والتي ليس بالامكان تغييرها بسهولة.

عمل المستعمرين في جنوب شرق آسيا

كان البرتغاليون اوائل الاوربيين الذين وصلوا الى جنوب شرق آسيا في عام

١٥١١ م. في اعقاب تعرفهم على سواحل الهند، بعثوا اسطولهم الى مضيق مالاكا للسيطرة على قلعة مالاكا. وقد دخلوا الى مياه اندونيسيا بعد الهزيمة التي الحقوها بالحاكم المسلم في قلعة مالاكا الواقعة على السواحل الماليزية.

في اعقاب سقوط مالاكا، تقاطر المعلمون والمبشرون النصارى على سومطرة الشمالية، وجاوة، وجزر ملوك، وبورنيو. فاتحد السلاطين المسلمون في اتشه بسومطرة، وأماك في جاوة، وترناته في ملوك، وعقدوا العزم على اخراج البرتغاليين. وعقّد دخول الهولنديين الى هذه المنطقة عملية النضال التي كان يخوضها المسلمون ضد البرتغاليين. وكان الهولنديون قد دخلوا الى الهند الشرقية للاستحواذ على التوابل. وكانوا يهدفون بشكل اساسي الى احتلال شمال جزيرة جاوة والمناطق المهمة التي تزدهر فيها تجارة التوابل.

قامت هولندا بتأسيس شركة الهند الشرقية الهولندية وقدّمت لها دعماً كبيراً باعتبارها تمثل حكومة هولندا في المناطق الواقعة شرقي رأس الرجاء الصالح وغربي مضيق ماجلان(٣٣).

أوجدت هذه الشركة لها مؤسسات ومنشآت في جاكارتا وغيرت اسم جاكارتا الى باتافيا. وحينما ادت الصراعات السياسية بين زعماء جاوة خلال القرن الثامن عشر الى سقوط حكومة «ماتارام»، لعبت هولندا دوراً مهماً في تعيين خليفة الحكومة. وخضع حكام جاوة الى النفوذ الهولندي. ونجحت شركة الهند الشرقية الهولندية في الامساك بزمام الامور السياسية في معظم اجزاء جزيرة جاوة.

عملت المشاكل الاقتصادية والتنافس الاستعماري على أن تكشف هولندا بشكل صريح عن تسلطها على اندونيسيا وسائر المناطق الاخرى. لذلك بدلاً من ان تمارس هيمنتها بشكل غير مباشر عن طريق شركة الهند الشرقية الهولندية، بادرت للإمساك بزمام الامور مباشرة، الامر الذي أثار نزاعاً بين هولندا والقوات المحلية.

خاضت هولندا الحرب في مناطق سومطرة على مدى عقود عديدة، الى ان استولت على مضيق مالاكا الاستراتيجي. كما احتلت بقوات كبيرة جزيرة بالي. ثم استولت في مطلع القرن العشرين ومن خلال العمليات المتلاحقة التي شنتها، على جميع مناطق اندونيسيا بدءاً بسومطرة في الغرب وانتهاء بغينيا الجديدة في الشرق، عدا جزءاً صغيراً من مستعمرة تيمور الصغيرة، الذي ظل تحت الهيمنة البرتغالية، والذي فُوِّض اموره فيما بعد الى حكومة جاكارتا طبقاً لاتفاقية أُبرمت عام ١٩٧٥(٣٤).

في نهاية القرن الثامن عشر، عززت بريطانيا سلطتها على ملايو. واستولت في مطلع القرن التاسع عشر على جميع شبه جزيرة ملايو، وشمال جزيرة كاليمانتان (بروناي السابقة) التي تشمل كل من بروناي، وسارافاك، وصباح. كما احتلت في نهاية نفس القرن بورما، بعد ثلاث معارك.

انضمت فرنسا الى المستعمرين ايضاً، فاحتلت خلال ١٨٦٠ ـ ١٨٩٠ كلاً من فيتنام، ولاوس، وكمبوديا، فارضة حكمها الاستعماري على الهند الصينية.

خلال الحرب التي دارت بين اسبانيا والولايات المتحدة الامريكية عام ١٨٩٨، انتصرت الأخيرة في تلك الحرب، فانتزعت الفليبين من اسبانيا بعد تسديد مبلغ قدره ٢٥ مليون دولار، واتخذتها مستعمرة لها.

بالرغم من الاستقلال الظاهري الذي كانت تتمتع به تايلند، ولكن نظراً لوقوعها بين المحميات الفرنسية والبريطانية، فقد كانت تدار بشكل شبه مستعمَر، وفرضت عليها القوى الاستعمارية بعض الاتفاقيات المشينة التي نالت من استقلالها(٣٥).

كان المستعمرون الغربيون ينهبون ثروات وكنوز منطقة جنوب شرق آسيا، لاسيما المحاصيل الزراعية، والمعادن، والمواد الأولية، والثروات الطبيعية. وقد تصدرت قائمة البلدان الاستعمارية هناك، كل من البرتغال وهولندا، فكان هذان البلدان اكثر البلدان الاستعمارية نهباً لهذه المنطقة الآسيوية المهمة. واحتكر هذا

البلدان الاستعماريان تجارة توابل بلدان تلك المنطقة لاسيما اندونيسيا. وقد ادت تلك الممارسات الى فقر الشعب الاندونيسي وحرمانه، ولازالت آثار ذلك الفقر والحرمان بادية عليه الى يومنا هذا.

هولندا التي حاولت ان تُظهر نفسها في بادئ الأمر انها أمينة للقالب التقليدي للمنطقة، واستطاعت من خلال هذا الاسلوب استمالة سكان اندونيسيا وأسرهم، أجرت تغييرات اساسية على هذا الاسلوب فيما بعد انطلاقاً مما كانت تتميز به من تفوق اداري وفني. فقد حرمت عدة جزر كانت قد اسست نظاماً تقليدياً متجانساً، من التجارة، فأصابت سكانها بالفقر والحرمان. وقامت بقطع اشجار التوابل حتى من الأماكن التي كان يحق للسكان الاصليين ممارسة التجارة فيها، وذلك من اجل ان ترفع أسعارها في السوق العالمية. واحتكر الهولنديون تجارة جوز الهند والبن، بل وجميع المحاصيل الزراعية الأندونيسية.

كان الهولنديون يحققون اهدافهم عن طريق الحكام العملاء والسماسرة الصينيين. كما كانوا قد حوّلوا اندونيسيا ودول المنطقة الى سوق لاستهلاك المنتجات والمصنوعات الهولندية.

سائر القوى الاستعمارية كانت ترى ايضاً ان لديها الحق في نهب واستلاب ثروات هذه المنطقة، فكانت تسرق القصدير الماليزي والاندونيسي لاستخدامه في صناعاتها الوطنية، وتنهب المطاط الطبيعي من اندونيسيا وماليزيا والهند الصينية، لسدّ حاجة معامل المطاط والمصانع الطبية الهولندية وغيرها لهذه المادة(٣٦).

اذن وقعت منطقة جنوب شرق آسيا ـ وعلى غرار سائر مناطق العالم ـ ضحية للأهداف الاستعمارية للقوى الغربية. وقد ترك الاستعمار الغربي آثاره المخربة على البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها لتلك المجتمعات التي كانت تئن تحت وطأة ذلك الاستعمار.

الاستنتاج

دراسة تاريخ البلدان الاسلامية تكشف عن الحقيقة التالية وهي انّ معظمها كان مستعمراً من قبل الدول الاستعمارية الغربية او واقع تحت تأثيرها. وانطلق المستعمرون في بادئ الأمر نحو الشرق لاستخراج المعادن الثمينة كالذهب والفضة، والمتاجرة بالتوابل. لكنهم استخدموا ما لديهم من قوة عسكرية متقدمة وتطورهم التقني في القضاء على أي شكل من اشكال المقاومة. وقاموا بتشييد المؤسسات والمراكز التجارية والعسكرية في هذه البلدان كي تسهل عليهم عملية استغلالها ونهب ثرواتها.

لاريب في انّ النهب الكامل للبلدان لا يتحقق إلّا اذا تغيرت البنية الاقتصادية والاجتماعية فيها بما ينسجم مع اهداف المستعمرين. لذلك من الضروري من منظار المستعمرين ان يتغير الاقتصاد، والثقافة، والسياسة في البلاد التي يستعمرونها. فالمستعمرون قوّضوا في معظم البلدان التي هيمنوا عليها وأخضعوها لسيطرتهم، البنى الاقتصادية والثقافية والسياسية التقليدية لتلك البلدان، وربطوا هذه البلدان بالبضائع المنتجة في الدول الاستعمارية. ولم يسمح المستعمرون للبلدان التي استعمروها ان تكون قادرة على الانتاج او ان تبيع منتجاتها في الاسواق الخارجية، وحوّلوها الى مجرد دول منتجة للمواد الاولية التي تدير عجلة الانتاج والصناعة في البلدان الاستعمارية.

التغييرات التي أحدثها الاستعمار في البلدان التي استعمرها، كبيرة الى درجة بحيث ان بعضها لم يستطع الوقوف على قدميه الى اليوم، رغم ما تمتع به من استقلال سياسي، ولازال ملتصقاً بالدول التي استعمرته وقهرته.

لا شك في انّ عملية النهب والسرقة لثروات البلدان التي حصلت على استقلالها الظاهري، لم تنته بعد. وسنرى في الفصول القادمة كيف لازالت البلدان الاستعمارية تنهب الدول غير النامية بطرقها الجديدة. لذلك كلما يدور الحديث عن تخلف بلدان

العالم الثالث والتي يقع عدد كبير منها في العالم الاسـلامي، يـبرز دور الاسـتعمار والدول الاستعمارية في ذلك التخلف بشكل كبير جداً. بتعبير آخر: يمكن اعتبار الاستعمار، الضربة المهلكة الأقوى الموجَّهة الى هذه البلدان والتي انـتزعت مـنها القابلية على الاستقلال في شتى الحقول.

هوامش الفصل الثاني:

١ ـ البرميمي، وجه الاستعمار ووجه المستعمر، ترجمة هما ناطق، طهران، دار الخوارزمي، ١٩٧٠، ص ١١٨.

٢ ـ غ. م. دنسكوي و أ. و. اغيبالوفا، تاريخ القرون الوسطى، ترجمة رحيم رئيس نيا، طهران، ١٩٧٦، ص ٢٤٥.

٣ ـ ماروبن بري، تاريخ العالم: تطور الفكر، والحضارة، والثقافة في العالم، ترجمة عبد الرحمن صدرية، طهران، ١٩٩٨، ص ٤٧٣.

٤ ـ غ. م. دنسكوي، مصدر سابق، ص ٢٦٤.

٥ ـ نفس المصدر، ص ٢٤٧.

٦ ـ نفس المصدر، ص ٢٥٣.

٧ ـ ماروبن بري، مصدر سابق، ص ٤٨٦.

٨ ـ شارل دولاندلن، التاريخ العالمي، ترجمة احمد بهمنش، طهران، جامعة طهران، ج ٢، ص ٥.

٩ ـ غ. م. دنسكوي، سابق، ص ٢٧٤.

١٠ ـ نفس المصدر، ص ٣١٤.

١١ ـ آنيكين، فتوة العلم، ترجمة ناصر جيلاني، طهران، ص ٥٠ ـ ٥١.

١٢ ـ خانبابا بياني، التاريخ العام، تفوق فرنسا، طهران، جامعة طهران، ج ٢، ص ٤٢١.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٨٨ ـ ٨٩.

١٤ ـ غ. م. دنسكوي، سابق، ص ٣٢٢.

١٥ ـ ر. وادالا، الخليج الفارسي في عصر الاستعمار، ترجمة شفيع جوادي، طهران، ١٩٨١، ص ٤١ ـ ٤٣.

١٦ ـ نفس المصدر، ص ٤٥.

١٧ ـ اسكندر دلدم، السلطويون والاستعماريون في الخليج الفارسي، طهران، ١٩٨٤، ص ٩٥.

١٨ ـ احمد ساعي، القضايا السياسية والاقتصادية للعالم الثالث، طهران، ١٩٩٨، ص ٦٩.

١٩ ـ علي رضا الثقفي الخراساني، مسار الاستعمار في ايران، مشهد، ١٩٩٦، ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

٢٠ ـ نفس المصدر، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

٢١ ـ لمزيد من الاطلاع، راجع: لودميلا كولاغينا، استيلاء الامبريالية على ايران وتحويلها الى شبه مستعمرة، ترجمة سيروس ايزدي، طهران، ١٩٨٠.

٢٢ ـ علي رضا الثقفي الخراساني، سابق، ص ١٤٤.

٢٣ ـ بنيامين شوادران، الشرق الاوسط، والبترول، والقوى الكبرى، ترجمة عبد الحسين شريفيان، طهران، ١٩٧٥، ص ٣٠ ـ ٣١.

٢٤ ـ احمد ساعي، سابق، ص ٧١.

٢٥ ـ الاسدير درايسدل، وجيرالد بليك، الجغرافية السياسية للشرق الأوسط وشمال افريقيا، ترجمة درّة مير حيدر، طهران، مكتب الدراسات السياسية الدولية، ١٩٩٠، ص ٧١ ـ ٧٣.

٢٦ ـ نفس المصدر، ص ٨٦ ـ ٨٧.

٢٧ ـ احمد ساعي، سابق، ص ٧٣.

٢٨ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: خسرو سرمد، اكتشاف افريقي واستعمارها، ١٩٧١.

٢٩ ـ ايرا أم. لابيدوس، تاريخ المجتمعات الاسلامية، ترجمة محمود رمضان زاده، مشهد،

العتبة الرضوية المقدسة، ١٩٩٧، ص ٦٨٩.

٣٠ـ نفس المصدر، ص ٦٩٤.

٣١ـ الاسدير درايسدل، سابق، ص ٦٩ ـ ٧٠.

٣٢ـ احمد ساعي، سابق، ص ٥٨ ـ ٦٠.

٣٣ـ اير أم. لابيدوس، سابق، ص ٦١٢.

٣٤ـ بهزاد شاهنده، السياسة والحكومة في آسيا الجنوبية الشرقية، طهران، ١٩٩٥، ص ٥٧ ـ ٥٨.

٣٥ـ نفس المصدر، ص ١٤ ـ ١٥.

٣٦ـ نفس المصدر، ص ٦٧ ـ ٦٩.

الفصل الثالث

الصهيونية: ظهور الصهيونية وانتشارها

لمفردة الصهيونية معان متضادة عند أنصارها ومعارضيها. فالصهاينة يعتبرونها صفة ايجابية تكشف عن هويتهم وأهدافهم. بينما يعتبرها معارضوها صفة سلبية تماماً تذكّر بالأهداف الصهيونية السلبية والتاريخ الحافل بالظلم الذي خلقوه للشعب الفلسطيني المظلوم،وللعالم الاسلامي عموماً(١).

من جانب آخر، ليست قليلة تلك التيارات والطوائف في المجتمعات الغربية ـ لاسيما بين القوميين التي تعتبر الصهيونية أقلية يهودية سلطوية ذات نفوذ وهيمنة على شتى أبعاد الحياة الاجتماعية، لاسيما في مجالات الاقتصاد، والسياسة، والاعلام، وانهاتنتهك سيادة بلدانهم الوطنية. ولذلك تلجأ هذه الأطياف الى استخدام هذه المفردة كصفة سلبية في كتاباتها وخطاباتها.

يكتب كاتب مقال «اليهودية والصهيونية»(٢)، وهو صهيوني متعصب، حول مفردة الصهيونية قائلاً: «بعد ان ألّف هيرتزل كتاب «دولة اليهود» واصداره مجلة اسبوعية باسم «العالم» في عام ١٨٨٧، كرّس جميع جهوده واستعداداته التنظيمية

من اجل تشكيل اجتماع لممثلي الفرق الصهيونية. وقدأطلق ناثان بيرنبوم[1] على ذلك الاجتماع اسم الصهيونية.

لقد استخدم هرتزل هذه المفردة لأول مرة بمعنى «التحرر الذاتي» في صحيفته عام ١٨٩٠. وعُرِّفت الصهيونية في اعقاب المؤتمر الصهيوني الاول الذي عـقد في سويسرا عام ١٨٩٧ بالشكل التالي: «هي الدعوة التي تدعو لها المنظمة الصهيونية، والجهود التي تبذلها هذه المنظمة ضمن هذا الاطار».

اذن الصهيوني طبقاً لهذا التعريف هو ذلك الشخص الذي يؤمن ببرنامج مؤتمر «بال». ويتحدث عبدالوهاب المسيري في كتاب «الصهيونية» عن هذه الظـاهرة فيصفها بالصهيونية الدينية غير اليهودية ذات الأرضية المسيحية، لكنها اصبحت منذ مطلع القرن الثامن عشر وحتى بداية القرن التاسع عشر صهيونية ثقافية غير يهودية ذات أرضية علمانية ورومانطيقية وعـضوية. ولكـن مـا جـاء تحت اسم الصهيونية هو عبارة عن فكر استعماري، استغلالي، واستكباري ظهر في الغـرب منذ القرن التاسع عشر، وقد عمل عـلى تهـجير الأقـلية اليهـودية الى فـلسطين تدريجياً واسكانها فيها خدمةً لأهدافه التوسعية(٣).

هناك ثلاثة آراء عموماً لتبرير تلك الخطوة الشيطانية.

أ ـ ايجاد صدع صهيوني وضد اسلامي في قلب الجـغرافـيا السـياسية للـعالم الاسلامي. وتشير الى هذه الحقيقة التوترات المتلاحقة التي شهدتها هذه المـنطقة خلال العقود الماضية والتي اثرت على اوضاعها بشكل كبير.

ب ـ نقل الأزمة التاريخية التي تشهدها اوربا باسم المسيحية ـ اليهودية والتي ادت الى إيقاع مذابح باليهود، الى العالم الاسلامي وتحويلها الى ازمة الاسـلام ـ اليهودية. وكان هذا المشروع في غاية الذكاء، وبلغ من الأهمية درجة بحيث يمكن عدّه صفقة تاريخية، يهدف جزء منها الى تبرئة اليهود من تواطئهم على قتل السيد

(1) Nathan Birnbaum.

المسيح.

ج ـ التحقيق التدريجي لهدف اليهود العنصرين المتطرفين في اقامة دولة يهودية في فلسطين(٤).

ولربما تكون هذه الفرضيات الثلاث بجملها، هي الهدف الحقيقي لمثل تلك الخطوة. فالصليبيون سيطروا على العالم الاسلامي بأساليبهم التقنية المتطورة من جهة، وعملوا من خلال الغزو الثقافي على اضعاف عقائد المسلمين ومرتكزاتهم الدينية من جهة اخرى. ثم فرضوا في نهاية المطاف وتحت شعار الصهيونية حرب استنزاف على المسلمين، أحرقت منهم خلال اكثر من خمسة عقود ثروات هائلة. وقد دفع الآلاف من المسلمين ارواحهم ضريبةً لتلك الحرب، وتشرد الملايين هنا وهناك.

فالشجرة الخبيثة التي ظهرت في رؤى هرتزل، وفسّرها بلفور، وأصدر تشرشل[1] أمر زراعتها في مؤتمر القاهرة، وأثمرت في بلاد فلسطين(٥)، حققت اهداف اوربان الثاني، كما قدّم لها اكبر المساعدات المالية والسياسية اتباع مارتن لوتر[2] وكالفن[3]، من اجل ان يهجّر ارثوذكس اوربا الشرقية والوسطى، اليهود الاشكناز الى فلسطين.

على العموم، اذا كان هناك اتفاق بين المعارضين القدماء والمؤيدين الجدد للبابا على امر ما، فهو الاتفاق على احتلال فلسطين من قبل الصهاينة. والحقيقة هي ان المسيحية لم تجوّز مثل هذا الفعل، وانما هو منبثق من الصليبية الغربية المتأثرة بثقافة الجالد الرومي. وقد أشعل الصليبيون حروباً دامية خلال القرون ٥ ـ ٧ هـ/ ١١ ـ ١٣م نيابةً عن قياصرة الروم، ولم يكن النصارى النساطرة او الفلسطينيون

(1) Winston Leonard Spencer Cherchill (1874 - 1965).

(2) Marin Luther (1483 - 1546).

(3) J. Calvin (1509 - 1564).

والسوريون مسؤولين عن اشعالها.

أعتقد انّ ما يقدمه الغربيون في هذا اليوم باسم المسيحية، انما هو ثقافة القوة الرومانية القديمة المصطبغة بصبغة مسيحية. فاولئك الذين ارادوا صلب السيد المسيح في يوم ما[1]، وحملوا الصليب على اكتافهم ليصلبوه عليه، وجّهوا في الحروب الصليبية وتحت شعار التأثر للسيد المسيح. السيف للمسلمين لتحقيق اهداف استعمارية خاصة. والحقيقة هي انّ تينك الخطوتين تصبان في مصب واحد يتمثل في مجابهة الشرق الذي اشرقت منه شمس الوحي باستمرار وبعثت أشعتها الى الغرب(٦).

تزامن تمهد الأرضية لظهور الدولة الصهيونية، مع ضعف الدول الاسلامية، لاسيما مع افول شمس الامبراطورية العثمانية منذ القرن الثامن عشر. ولم يعمل مؤتمر القاهرة على تثبيت الصهيونية فحسب، وانما غيرّ الشكل التاريخي للجغرافيا السياسية للمنطقة، ورسم خرائط جديدة.

قصة احتلال فلسطين لازالت خنجراً في خاصرة العالم الاسلامي. وقد فرضوا ثلاث حروب مدمرة على المسلمين وقتلوا وشرّدوا ملايين الفلسطينيين، ورسخوا جذور الصهيونية الخبيثة. فاحتل ورثة بن غوريون اراض اردنية وسورية ولبنانية، واصبح جزء واسع من أراضي البلدان المجاورة لفلسطين تحت نير الاحتلال الصهيوني.

اذا سعى المسلمون لتحرير الأراضي الاسلامية المحتلة، يسارع السياسيون والدعائيون الغربيون الى اتهامهم بالارهاب، بينما ليس لا يُدان مرتكبو مجازر دير ياسين، وكفر قاسم، والحرم الابراهيمي فحسب، وانما يُشاد بهم كدعاة للديمقراطية وحقوق الانسان الغربية. كما تجابه صرخات ظليمة الفلسطينيين في الامم المتحدة بفيتو القوى المؤيدة للصهيونية والحامية لها، لاسيما أمريكا(٧).

---

(١) القرآن يتحدث بهذا الشأن قائلاً «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم» النساء / ١٥٧.

لقداستخدم زعماء الصهيونية شتى الوسائل والأساليب لحض يهود العالم على الهجرة الى فلسطين سواء كان ذلك قبل تأسيس الكيان الصهيوني و بعده. ومن بين تلك الأساليب انهم ألقوا في روع اليهود بأنهم مهددون أمنياً في حالة بقائهم موزعين ومشتتين في بقاع الارض، ولذلك لابد لهم من التواجد في مكان واحد. فكان ذلك تمهيداً واعداداً لبدء الهجرة اليهودية الى فلسطين.

مع الاعلان عن تأسيس الكيان الصهيوني عام ١٩٤٨، وبدء عملية الهجرة اليهودية المحمومة الى فلسطين، والتنامي في عدد السكان، تغيرت التركيبة السكانية وبتفاوت عال لصالح اليهود. فكان عدد نفوس الأراضي المحتلة قبل عام ١٩٦٧ يزيد عن ٦ ملايين نسمة في نهاية أيلول عام ١٩٩٨، حيث يؤلف اليهود نحو ٤/٧ مليون نسمة، فيما يؤلف العرب ما يزيد عن ١/٢ مليون نسمة، طبقاً لدائرة الاحصاء الاسرائيلية(٨).

عموماً تتطلع الصهيونية ليس الى احتضان اليهود فحسب، وانما الى تأسيس امة ودولة يهوديتين. كما تسعى لجمع جميع يهود العالم في ما يدعونه بالأرض الموعودة و اسرائيل الكبرى، من خلال شن الحروب العدوانية التوسعية.

بما انّ الصهيونية حركة غربية ذات أهداف استعمارية وامبريالية، فقد اصبحت اسرئيل قاعدة لها في الشرق الاوسط، ولذلك تُعدّ التوسعية جزءاً لا يتجزأ من وجود هذه الحركة وتُعدّ اسرائيل، هي البؤرة العدوانية التي تنطلق منها لتحقيق ذلك الهدف. وعلى هذا الاساس فلا تشعر الصهيونية بالحرج حينما تعلن عن هدفها الاستراتيجي في تأسيس اسرائيل الكبرى التي تمتد من النيل الى الفرات، محاولةً ان تضفي على ذلك الهدف صبغة دينية توراتية، قائلةً انّ هذه الارض هديةٌ أُهديت الى ابناء يهودا!

يقول دافيد تريتش[1]، أحد اصدقاء ومستشاري تيودور هرتزل في رسالة

(1) David Tristsch.

بعثها اليه في ٢٩ اكتوبر ١٨٩٩: «بودي الفات انتباهكم قبل فوات الأوان، الى ضرورة الرجوع الى برنامج «اسرائيل الكبرى» بين فترة واخرى. فينبغي ان يتضمن برنامج مؤتمر بال، مفردة «اسرائيل الكبرى» او مفردة «فلسطين والأراضي المجاورة»، والا فلا معنى لذلك، لأنكم لن تستطيعوا اسكان عشرة ملايين يهودي في أرض مساحتها ٢٥/٠٠٠ كم»(٩).

قال موشي دايان في آب ١٩٦٧:

«اذا كانت التوراة لنا، واذا كنا امة التوراة، ينبغي ان تكون لنا الارض التوراتية، أرض الحكام والعمداء».

ثم يعبِّر عن الروح التوسعية قائلاً:

«انظروا الى اعلان استقلال امريكا، لا نجد فيه ذكراً للحدود الاقليمية، ولسنا مجبرين على تحديد حدود حكومتنا».

ويقول بن غوريون بصراحة:

«ليست قضيتنا الاحتفاظ بالوضع القائم. قضيتنا ايجاد دولة متحركة باتجاه اكبر ما يمكن من الاتساع»(١٠).

اذن يرى زعماء الصهيونية ضرورة وجود عنصرين لتحقق مثل هذا الهدف:

١ ـ استمرار تلقي الدعم السياسي والاقتصادي والعسكري من البلدان الامبريالية لاسيما امريكا.

٢ ـ الاحتفاظ بالتفوق التقني الواضح لاسرائيل على جميع البلدان العربية والاسرائيلة، من خلال امتلاك قوة عسكرية واقتصادية رادعة، قادرة على فرض الاستسلام على العرب واقناعهم بأنّ اي حرب مع اسرائيل لابد وان تنتهي الى هزيمتهم(١١).

كانت الموازنة الدفاعية للكيان الصهيوني عام ١٩٩٥ نحو ٣و٨ مليار دولار، اي بما يعادل ٣و١٠٪ من الدخل السنوي. وبلغت المساعدات العسكرية الامريكية

في نفس العام نحو ٨و١ مليار دولار، والمساعدات الاقتصادية نحو ٢و١ مليار دولار. وهذا يكشف عن القدرة العسكرية الاسرائيلية الهائلة قياساً الى مساحتها الصغيرة ونفوسها القليلة التي بلغت ٢و٥ مليون نسمة في نفس العام.

بعد انّ اعلن الكيان الصهيوني عن وجوده على الأرض الفلسطينية، اخذ يفكر بالقيام بنشاطات نووية، فأسس لجنة للطاقة النووية عام ١٩٥٢، ووقّع عقداً مع الولايات المتحدة لتأسيس مفاعل «ناحال» عام ١٩٥٥، والذي تبلغ قوته ٥ ميغاواط. وأجرى هذا الكيان مباحثات سرية مع فرنسا عام ١٩٥٤، كان الهدف منها تطوير نشاطاته النووية، فكان مفاعل ديمونا الذي انشئ عام ١٩٦٣، ثمرة تلك المباحثات. ويرفض الكيان الاسرائيلي الى اليوم اي تفتيش دولي لهذا المفاعل.

طبقاً للمعلومات الاولى، تبلغ قوة هذا المفاعل نحو ٢٤ ميغاواط، وهي كافية لانتاج البلوتونيوم اللازم لصناعة الرؤوس النووية. غير انّ معلومات اخرى تشير الى تزايد قوة ذلك المفاعل الى ٤٠ ميغاواط، وهي قوة كافية لانتاج ٣ رؤوس سنوياً.

ثمة إختلاف في وجهات النظر بشأن المخزون النووي للكيان الصهيوني، وتشير بعض المصادر الى وجود ٢٠٠ رأس نووي في مخازنه النووية. ويمتنع هذا الكيان منذ عام ١٩٦٧ عن التوقيع على معاهدة منع انتشار الاسلحة النووية، ولم يسمح لأي مفتش دولي بزيارة منشآته النووية(١٢).

نشر الاختلاف والتفرقة في العالم العربي، يمنح الصهيونية الفرصة لتحقيق أهدافها التوسعية. فالصهيونية كأداة للامبريالية العالمية في العالم الاسلامي، تسعى من خلال سياسة «فرق تسد» الى ضرب الحركات والتيارات الاسلامية والعربية. وهذا هدف جلي وواضح في كتابات المنظرين الصهاينة. فيقول اريه اورنشتاين[1]:

«خلافاً لشعار الوحدة العربية الذي يرفعه العرب، فانني اؤمن بالاختلاف

(1) Areh Ornichtain.

وظهور طوائف عرقية وجغرافية مثل لبنان المسيحي، والاقليم الكردي في شمال العراق، وجبل الدروز، ودولة اسرائيل، حيث سيلتحق الاردن في نهاية المطاف بهذا الهلال الخصيب بزعامة اسرائيل. وفي مثل هذه الحال ستتوحد أيدي جميع اعضاء هذا الاتحاد من اجل ازدهار المنطقة، وايجاد مجتمعات هندسية شتى من قبيل الاستخدام المشترك لمياه انهار الاردن واليرموك والليطاني. وفي ظل مثل هذا الوضع ستكون للقضايا الاقليمية أهمية ثانوية»(١٣).

لا يخفى ان اسرائيل عملت على اغراق سوريا في فتن طائفية حتى قبل نهاية العمليات الحربية في عام ١٩٦٧. وكشفت الصهيونية عن اهدافها الاستراتيجية في استخدام موضوع الاقليات في العالم العربي حتى بعد عدوان الخامس من حزيران، الى جانب احتلال اكبر مساحة ممكنة من العالم العربي.

الهدف من قمع حركات التحرر العربية واستنزاف الشعب العربي مادياً ومعنوياً هو تحقيق التوازن بين اسرائيل والعالم العربي على الصعيدين الجغرافي والانساني. فالصهاينة ومن خلال استخدام موضوع الأقليات، يسعون لتقسيم العالم الاسلامي لاسيما البلاد العربية، وخلق النزاعات والصراعات فيها، من اجل تمرير مخططاتها وتحويل اهدافها ومراميها التوسعية الى واقع عملي.

يكتب الكاتب الصهيوني ديفيد كاما في كتابه «الصراع، لماذا؟ والى متى؟»: «يرتكز الحل المقترح لقضية الشرق الاوسط على الاساس التالي وهو ضرورة ان ينقسم العالم العربي في شرق اسرائيل الى قسمين: سوريا، ولبنان في القسم الشمالي، والعراق، والاردن، والسعودية، وفلسطين (في حالة تأسيسها) وسائر البلدان العربية في القسم الجنوبي. على ان يفصل بين هذين القسمين قطاع واسع من بلدان غير عربية كما يلي من الغرب الى الشرق: اسرائيل، وبلد درزى، وبلد كردى، فيكون لإسرائيل وجود في جنوب سوري من خلال الاستقرار في جبل الدروز. وينضم الى البلد الكردي ولاية آشورية مستقلة، ويقع هذا البلد في شرق سوريا وفي شمال العراق. كما ستتوفر الأرضية لايجاد بلد لبناني ذي اكثرية مسيحية من

خلال استقطاب المسيحيين الموجودين في سوريا. وستوقع اسرائيل في نهاية المطاف مع هذه البلدان اتفاقية من اجل ان تتحرر من العبء الاستعماري العربي. وسيكون بمقدور هذه البلدان تهديد عواصم البلدن العربية»(١٤).

مشروع تقسيم فلسطين بين اليهود والعرب الذي اقرته الامم المتحدة عام ١٩٤٧ والذي يدوّل مدينة القدس، أثار اعتراض وتمرد الشعب الفلسطيني الذي اعتبر هذ المشروع ظالماً وغير عادل. ففي عام ١٩٤٦ بلغت نفوس فلسطين نحو ٠٠٠و٩٧٢و١ نسمة، فكانت نفوس المسلمين ٠٠٠و٢٠٣و١ نسمة، والمسيحيين ٥٠٠و١٤ نسمة، واليهود ٠٠٠و٦٠٨ نسمة وكان اليهود يمتلكون نحو ٦٦و٥٪ من الأرض الفلسطينية، والعرب يمتلكون نحو ٧٧و٤٧٪ منها. اما سائر اراضي فلسطين فكانت جزءاً من الاملاك العامة.

كان مشروع تقسيم فلسطين يعطي لليهود الذين كانو اقلّ عدداً من العرب ولا يمتلكون سوى اقل من ٦٪ من الارض الفلسطينية، ارضاً مساحتها ٥٠٠و١٤ كم٢، اي نحو ٥٧٪ من مساحة فلسطين(١٥).

في أعقاب هذا المشروع، ظهرت اسرائيل الى الوجود في عام ١٩٤٨، وتم الاعتراف بها رسمياً. ودارت بينها وبين العرب أربع حروب طاحنة في الاعوام ١٩٤٨، و ١٩٥٦، و١٩٦٧، و١٩٧٣. فكان من افرازات حرب عام ١٩٦٧، انطباع القضية الفلسطينية بالطابع العربي، لانّ اسرائيل احتلت خلالها اجزاءاً من البلدان العربية المجاورة لفلسطين وهي الاردن، وسوريا، ومصر. ومنذ ذلك الحين أصبح للبلدان العربية نصيب في تلك القضية، واندلعت حرب عام ١٩٧٣ لهذا الغرض بالذات.

ازمة الطاقة عام ١٩٧٣، دفعت معظم بلدان العالم للتفكير بايجاد حل لقضية العرب واسرائيل. غير انّ جميع الجهود والمحاولات التي بذلت في هذ الاتجاه لم تحقق اي انجاز للشعب الفلسطيني نظراً للروح العداونية التي لدى الصهاينة. وقد فشلت جميع المشاريع التي اقتُرحت لحل القضية الفلسطينية مثل مشروع ايغال ألون عام

١٩٦٧، ومشروع شيمون بيريز عام ١٩٧٢، ومعاهدة كامب ديفيد عام ١٩٧٨، ومشروع فهد للسلام عام ١٩٨١، ومشروع ريغان للسلام عام ١٩٨٢، ومشروع اسحاق شامير عام ١٩٨٩، ومؤتمر مدريد للسلام عام ١٩٩١(١٦).

الكيان الصهيوني يتطلع الى التوسع والتضخم باستمرار انطلاقاً من الماهية التي ظهر بها الى الوجود المتمثلة بالصهيونية السياسية، وهويته القائمة على الاستمرار في إغتصاب اراضي الآخرين وشن المزيد من الحروب. لذلك نراه يتطلع بعد كل مغامرة عدوانية الى فضاء حياتي جديد(١٧).

هذه الأزمة المستمرة في منطقة الشرق الأوسط الحساسة، ادت الى تبديد طاقات مالية وعسكرية وانسانية كبرى. كما انّ تعاظم ما يُرصد للقضايا العسكرية من اموال، يضاعف باستمرار من احتمال إندلاع حروب ومعارك جديدة. كذلك يتغير باستمرار شكل وطبيعة الاسلحة التي تعتمدها الاطراف المتصارعة، كما تُعرّض القوة العسكرية الهائلة المتطورة والمتعاظمة للكيان الصهيوني، وما يخزنه في مخازنه من أسلحة دمار شامل، المنطقة لأزمة دائمة تجعلها تعيش هاجس الرعب باستمرار، الأمر الذي يقود جميع دول المنطقة لانفاق المبالغ الباهظة على التسليح، حتى ان بعض بلدان الشرق الأوسط تُعدّ على رأس الدول المبتاعة للأسلحة في العالم. ففي عام ١٩٩٥ بلغت مشتريات السعودية من الاسلحة ١و٨ مليار دولار، ومصر ٩و١ مليار دولار، والكويت ١ مليار دولار، فتصدرت هذه الدول الثلاث قائمة الموردين للسلاح في ذلك العام.

تعرضت منطقة الشرق الأوسط لأزمة اخرى وسيطرت عليها اجواء عسكرية جديدة في اعقاب حادثة ١١ أيلول، والحضور العسكري المكثف للقوات الاجنبية في المنطقة بحجة مكافحة الارهاب، والنشاطات الجديدة للكيان الصهيوني(١٨).

من الاهداف الاستراتيجية اللامشروعة للكيان الصهيوني، السيطرة على مصادر المياه في المنطقة. وتحظى المياه في الفكر الصهيوني بأهمية اساسية. فزعماء الحركة الصهيونية كانوا يعتقدون منذ القدم بأنّ الدولة اليهودية هي دولة المياه،

ويرون انّ عامل الماء يحقق الأمن لهذه الدولة، وكانوا يأخذون المصادر المائية بنظر الاعتبار في رسم خريطتها.لذلك تلعب منابع المياه والانهار وتوزعها، دوراً أساسياً في رسم خريطة «اسرائيل الكبرى» ومدى توسعية الكيان الصهيوني.

فضلاً عن تعاليم التوراة التي قيل انهاتتحدث عن دولة من النيل الى الفرات، يتفق جميع زعماءالصهيونية على ضرورة السيطرة على منابع المياه ومصادرها. وقد تحدث وايزمان في رسالة الى وزير الخارجية البريطانية عام ١٩٢٠ عن اهمية المياه قائلاً: «الماء عنصر أساسي لأمن اسرائيل وبقائها»(١٩).

كان الصهاينة يطمعون منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي في كثير من الاراضي العربية لاسيا مرتفعات الجولان. فقد رسموا الجولان ضمن خارطة اسرائيل الكبرى. وطالب بن غوريون في عام ١٩١٨ حزب العمال البريطاني مساعدة الصهاينة في احتلال هذه المرتفعات من اجل السيطرة على نهر اليرموك والمصادر المائية الاردنية الاخرى.

كذلك طالبت منظمة الصهيونية الدولية مؤتمر فرساي للسلام عام ١٩١٩ بضم مرتفعات الجولان وجبل الشيخ الى الحدود الوطنية اليهودية. وكان بن غوريون قد قال في مباحثاته مع الحكومة الانجليزية انّ اي مشروع بشأن المياه، يجب ألا يضع مصادر مياه اسرائيل، خارج الوطن اليهودي. وكانت الخريطة التي قدّمها بن غوريون عام ١٩٣٧ للدولة الصهيونية تضم نهر الليطاني، ونهر الأردن، وجميع روافد هذين النهرين(٢٠).

في أعقاب الاحتلال الصهيوني لفلسطين، واعلان قيام الكيان الصهيوني عام ١٩٤٨، كان هذا الكيان محروماً من نهر بانياس، ونهر الحاصباني، ونصف نهر الاردن، ولم يكن يمر فيه سوى نهر دان. واهتمت حكومةالكيان الاسرائيلي بموضوع المياه وأولته اهتماماً لم يقلّ عن اهتمامها بموضوع الجيش. ولذلك عملت على استخراج اكبر كمية ممكنة من المياه الجوفية. فكان حجم المياه المستخرجة عام ١٩٤٩ نحو ٢٤٠ مليون م٣، لكنها بلغت به في عام ١٩٦٣ نحو ٨٠٠ مليون م٣.

كما غيرّ هذا الكيان مسار نهر الاردن في اعقاب حرب ١٩٦٧، فـاستطاع ارواء مناطق جديدة وزراعتها في منطقة الحولة.

في عام ١٩٨٧، اقترحت تركيا على مركز الدراسات الاستراتيجية الدولية بواشنطن، مدّ انبوبين لنقل الماء من تركيا الى بلدان الشرق الأوسط التي تعاني من شحة في المياه، أحدهما شرقي والآخر غربي. وقد عارضت البلدان العربية آنذاك مساهمة اسرائيل في المشروع نظراً للنزاع الفلسطيني الاسرائيلي. وبدأت تركيا بمد الانبوب الشرقي، ولا زال المشروع في بدايته. وواجه الانبوب الغربي مأزقاً نظراً لعدم استتباب السلام بين اسرائيل وجيرانها لاسيما الفلسطينيين. فالتقدم في عملية السلام. بمثابة تقدم في ملف المياه. وانطلاقاً من ذلك لم يكن النظام الصهيوني يسعى لتحقيق مصالح اقتصادية فحسب من مصادر المياه، وانما ينظر اليها كموضوع سياسي ايضاً(٢١).

فضلاً عن الاهتمام بالجانب العسكري،تخصص اسرائيل ميزانيات كبيرة للبحوث وتنفق اموالاً طائلة على مراكز وموسسات البحث العلمي والفني. وقد صرح شيمون بيريز في احدى المرات قائلاً انّ ٤٠٪ من الموازنة الاسرائيلية تخصص للقضايا الثقافية والبحوث والدراسات، ومؤكداً على انّ هذ الرقم سيزداد بالتأكيد في حالة تحقق السلام.

نجح الكيان الصهيوني من خلال الجهود الكبيرة التي بذلها، في استقطاب الكثير من وكالات الأنباء المعروفة في العالم،والقنوات التلفزيونية الشهيرة في عصر يُعرف بعصر الاتصالات، وفي عالم تحول الى قرية صغيرة. وقد تمّ الاستحواذ على وسائل الاعلام العالمية تلك، من اجل توجيه الأذهان والأجواء الثقافية، والغزو الثقافي عموماً، ضد العالم الاسلامي(٢٢).

لم تكتف الصهيونية في حربها التي تشنها على العالم الاسلامي بوسائل الاعلام الخبرية والاعلامية، وانما استخدمت لهذا الغرض ايضاً الكثير من معامل النسيج والمطابع. فقد طُبعت في العاصمة البلجيكية بروكسل الآيات الاولى من سورتي

مريم والبقرة على اوراق خاصة يستخدمها اليهود في محالهم التجارية. وتم العثور في اسواق «ماركس آندسبنسر» بلندن على ملابس داخلية منقوش على السطح الداخلي منها عبارة «لا اله إلّا الله» كما طُبعت في بعض المجلات المبتذلة صور مستهجنة لبعض النساء اللاتي سترن بعض اجزاء اجسامهن بقصاصات مكتوب عليها بعض الآيات القرآنية. كما اختار الصهاينة اسم «مكة» المقدس لبعض مراكز الفساد والفحشاء في مدينة غلاسكو ببريطانيا وبعض المدن الاوربية الأخرى، للنيل من مشاعر المسلمين والاستهانة بهم. وشيدن للقرود في حديقة الحيوانات بمدينة بال السويسرية، اماكن شبيهة بالمساجد الاسلامية. كما طبع يهودي صانع للأخذية في قبرص لفظ الجلالة على الاحذية الرياضية. وظهرت في اوربا بعض اقراص الاسطوانات التي كُتبت عليها بعض آيات القرآن الكريم(٢٣).

مع كل ما قلناه، هناك تنام للصحوة الاسلامية باعتبارها المصدر الأساس للقوة السياسية في العالم الاسلامي. فبالرغم من المؤامرات الدولية التي تهدف الى ضرب المقاومة الاسلامية، نلاحظ انطلاق المسلمين لاحياء الاسلام والأهداف الاسلامية من خلال الاستناد الى هويتهم وثقافتهم الاسلاميتين. وما استمرار هذه المقاومة الاّ دليل على صحوة الامة الاسلامية وعظمة العالم الاسلامي.

في السنوات الاخيرة، استقطب اهتمام الجميع ظهور مؤسستين فلسطينيتين ترفعان لواء مقاومة الاحتلال الصهيوني، الاولى هي حركة حماس التي تُعدّ استمراراً لحركة «الاخوان المسلمين» التي تمثل الجناح الاسلامي التقليدي. والثانية هي «الجهاد الاسلامي» التي لم تقتصر على الاساليب التقليدية، واختطت طريق الجهاد ضد الصهاينة.

للانتفاضة وموجة الصحوة الاسلامية في فلسطين، آثار ونتائج مختلفة منها:

١ ـ عدم الاعتراف بالكيان الصهيوني وتهديد أمنة، ومعارضة اي اعتراف رسمي به.

٢ ـ نقل الخطر الخارجي من حدود فلسطين المحتلة الى قلب الحكومة

العسكرية للكيان الصهيوني.

٣ ـ الكشف عن الوجه الحقيقي للكيان الصهيوني.

٤ ـ ايجاد أزمة سياسية في فلسطين المحتلة.

٥ ـ خلق مشاكل اقتصادية للكيان الصهيوني.

٦ ـ وضع الفلسطينيين في حالة الهجوم.

٧ ـ التأثير على المسلمين والبلدان الاسلامية والمنطقة(٢٤).

لاشك في ان المجتمع الاسرائيلي مجتمع يعاني من ازمات، ويواجه ازمة الهوية بشكل خاص. ويقول بن غوريون بشأن المجتمع اليهودي اللامنسجم في اسرائيل: رغم انه لا يوجد شعب باسم الشعب الاسرائيلي من الناحية الفعلية، ولكن يوجد مثل هذا الشعب بالقوة. لكن هذا الشعب اللامنسجم ليس لديه عرق واحد، ولا لغة واحدة، ولا تراث ثقافي واحد، ولا حتى تاريخ مشترك كي ينبثق على أساسه مثل هذا الشعب من القوة الى الفعل. لذلك لابد للسياسيين الصهاينة من ايجاد مثل هذه الهوية في الخارج ولوبشكل مصنوع ومفروض. ومن اهم الاساليب على هذا الصعيد، تقديم اليهودي على انه ضحية للسياسات العدائية المناهضة لليهود. وحينما ظهر الكيان الصهيوني الى الوجود، استخدم هذا المعيار على الصعيد الوطني، وتمّ تصوير الكفاح المشروع للفلسطينيين وكأنّ الهدف منه القضاء على اليهود. وأدى هذا الاسلوب الى اجتماع ضحايا التمييز تحت لواء واحد وفي اطار الحفاظ على وجودهم. وعمل الحماس الناجم عن ذلك على وحدتهم.

بتعبير واضح: تقوم هوية المجتمع اليهودي الاسرائيلي على مبدأ مشترك يتمثل في وجود عدو مشترك(٢٥).

مع انتصار الثورة الاسلامية الايرانية في عام ١٩٧٩، بدأت حركة انبعاث اسلامي في منطقة الشرق الاوسط بما فيها فلسطين، لاسيما في الضفة الغربية لنهر الاردن وقطاع غزة. ولم تكن تلك الحركة منفصلة عن حالة اليأس من مفاهيم

العلمانية الغربية، وشعارات اليمين واليسار، وايقاعات القوميةالعربية.

اذن الشعب الفلسطيني الذي عاش التجربة الناجحة للحركة الاسلامية في ايران، وتجرّع اليأس من الاحزاب والتنظيمات غير الاسلامية، اقبل على الاسلام بروح جديدة. وأصبح للحركة الاسلامية قاعدة جماهيرية عريضة لاسيما بين الشباب.

من الجدير بالذكر أنه في اعقاب استشهاد عزالدين القسام، لم تظهر بين الفلسطينيين شخصية اسلامية مهمة لديها رصيد جماهيري عام وبمقدورها قيادة الشعب الفلسطيني وتحريكه. ولكن ما ان ظهرت هذه الحركات الاسلامية الجديدة، وانطلاق قادتها على اساس الاسلام،حتى أقبل الشعب الفلسطيني على الاسلام ثانية(٢٦).

لهذا السبب يكتب «بنيامين نتنياهو» رئيس الوزراء الصهيوني خلال الفترة ١٩٩٦ ـ ١٩٩٩ ورئيس حزب ليكود: «ثمة أمارات لا توحي بخبر مفرح لشعبنا، فنحن نشاهد تصاعد جديد للنزعة الاسلامية، ومنها موجة الكره الشديدة لاسرائيل من قبل القوى الاسلامية التي تزداد قوة»(٢٧).

بالرغم من المساعي والجهود التي يبذلها الغرب وعلى رأسه امريكا والكيان الصهيوني، ضد العالم الاسلامي،فقد استقطب نمو الصحوة الاسلامية والنزعة نحو الاسلام في العالم الاسلامي، لاسيما بعد الثورة الاسلامية في ايرن عام ١٩٧٩، انظار الغرب. فمعظم المفكرين الغربيين كانوا يميلون في السنوات الاولى الى وصف الصحوة الاسلامية بأنها ظاهرة شيعية وايرانية. وتعززت هذه النزعة في اعقاب غزو اسرائيل للبنان عام ١٩٨٢، وانبعاث روح الثورة في شيعةهذا البلد، وظهور بعض الاحزاب الشيعية الثورية كحزب الله.

طبقاً لرأي هؤلاء المفكرين، فالخصائص التي يتميز بها المذهب الشيعي. وكذلك النظام الذي ينتظم به علماء هذا المذهب، أمر يجعل من ابناء المذهب الشيعي اكثر استعداداً للمواجهة. غير أنّ هذه الرؤية لم تكن على صلة مع الواقع

الذي كان عليه العالمان العربي والاسلامي.

ففي بداية الثمانينات كـانت اقـوى الحـركات الاسـلامية في كـل مـن مـصر وسوريا،حركات تنتمي الى المذهب السني. كما ان معظم النزعة الاصولية في تركيا، نراها بين الفرق السنية كالنقشبندية. اضف الى ذلك انّ تنامي الحركات الاسلامية في الجزائر، وتونس، ومصر، والاردن منذ نهاية الثمانينات، برهن على بطلان الرأي السابق(٢٨).

فإذا كان الدافع الأول للاستعمار الغربي في غزوه للعالم الاسلامي مـنبعثاً مـن منطلق عقائدي وديني، فلابد للعالم الاسلامي من الانـطلاق لمجـابهة الصهـيونية العالمية من خلال العودة الى الاسلام وهويته وحـضارته الاسـلاميتين واضـفاء الوجه الاسلامي على تلك المجابهة بدلاً من الوجه العربي.

الاستنتاج

تحظى قضية فلسطين بأهمية خاصة في النظام العالمي. فما حدث في هذا البلد خلال القرن الاخير، انما هو محصلة للـتحولات التـاريخية التي حـصلت خـلال القرون الماضية. فحينما دخل الجنرال اللنبي الى القدس هتف قائلاً: «لقـد انـتهت الحروب الصليبية في هذا اليوم». وتكشف هذه العبارة بوضوح عن القلق المهيمن على المجتمعات الغربية من عظمة الحضارة الاسلامية. فالمسلمون من وجهة نـظر الغرب لازالوا يشكلون خطراً يتهدد الحياة السياسية ـ الاجتماعية في الغرب. لذلك فالأسلوب العملي الوحيد لتثبيت الانظمة الغربية هو اضعاف المجتمع الاسـلامي وانهاكه.

لقد حافظ الصليبيون الجدد على هذا التقليد الذي ورثوه من أسلافهم، والذي يتمثل في غزو قلب العالم الاسلامي عسكرياً والقضاء على البـلدان الاسـلامية. والاختلاف الوحيد بين الاثنين هو انّ القدماء اختاروا الحرب المباشرة، فزحفوا

نحو فلسطين تحت راية الكنيسة، اما الجدد فيرون ضرورة اتخاذ اسلوب الحرب غير المباشرة بدلاً من المجابهة المباشرة للمسلمين.

السياسة التي اتخذتها بريطانيا في حماية الوكالة اليهودية في فلسطين، ودعم سائر البلدان الاوربية لهجرة اليهود من اوربا وسائر ارجاء العالم الى فلسطين، حقيقة تكشف عن ان الغرب ادرك منذ مطلع القرن العشرين ضرورة تثوير اليهود ضد المسلمين من خلال اشعال نار التطرف الديني، من اجل تحقيق هدفين مهمين: الاول تخليص اوربا من اليهود الذين كانوا يثيرون المشاكل للحكومات الاوربية باستمرار. الثاني انّ مواجهة اليهود المؤمنين بالفكر الصهيوني للمسلمين في فلسطين سيؤدي الى احداث جرح في جسم العالم الاسلامي لا يؤدي الى انشغال المسلمين به فحسب، وانما يعمل على تمزيق العالم الاسلامي واضعافه أيضاً.

تأسيس دولة غير مسلمة في قلب العالم الاسلامي لابد وأن يحول دون قيام وحدة سياسية في البلاد الاسلامية، ويكون كذلك عاملاً مهماً في نمو الثقافة الغربية على حساب الثقافة الاسلامية. فكانت تلك الخطوة الصهيونية، تحركاً مدروساً يهدف الى فرض حالة التخلف على المسلمين من خلال فرض السيطرة السياسية على مفترق طرق العالم الاسلامي.

العالم الاسلامي الذي كان يعاني آنذاك من أزمةبفعل العديد من العوامل،حينما واجه هذه القضية، لم يكن يمتلك اي مقوم من مقومات الكفاح والمواجهة، بل وكان يعاني من سوء الادارة والقيادة بفعل ترسخ العناصر المرتبطة بالاستعمار، في أركانه السياسية. فكان هذا العالم يتفرج على تدفق المهاجرين اليهود الى فلسطين، بل وكان البعض، ممن عمل على تمهيد الأرضية للاقامة الدائمية لهؤلاء في فلسطين بسبب ما تميز به بعض الافراد السذّج من جشع وطمع في المال على حساب الأرض والوطن.

جهل رجال السياسة في العالم الاسلامي بما كان يطرأ على اوربا من تغيير، يُعدّ عاملاً آخر حال دون الاطلاع المبكر على نوايا الدول الاوربية وما كانت تبيّته

لفلسطين.

من جانب آخر، رغم ان العالم الاسلامي أدرك فيما بعد المكائد التي تُكـاد له، لكـنه لم يسـتطع ان يـتخذ المـناسب. فـالاختلاف في الآراء، والتـنافس العـقيم، والانفعال المطلق، وغلبة المصالح الشخصية على مصالح العـالم الاسـلامي، وروح التبعية والسذاجة الطاغية على زعماء البلدان الاسلامية، كانت من بـين الآفـات والمعضلات التي يعاني منها العالم الاسلامي.

لم تكن القضية الفلسطينية وللأسف، القضية السياسية الاولى في العالم الاسلامي خلال الفترة التي سبقت الحرب الكونية الثانية، الأمر الذي أعدّ الأرضية لتغلغل الصهاينة في المنطقة. ولابد كذلك من عدم كتمان الحقيقة التالية وهـي ان سـياسة الصهاينة الطويلة الأمد الرامية الى السيطرة التامة على جميع الشـؤون السـياسية والاجتماعية للعالم الاسلامي، كانت خطوة عملية لاسـتئصال الفكـر الاسـلامي الأصيل وتقويض صروح الحضارة الاسلامية في العالم المعاصر. وهي خطوة تحظى بدعم كامل من العالم الغربي.

هوامش الفصل الثالث:

١ ـ محمد كريمي، خلف قناع السلام، طهران، كيهان، ٢٠٠٠م، ص ١٧ ـ ١٨؛ كذلك راجع: عذراء خطيبي، مكيال ماء، مكيال دم، طهران، مؤسسة دراسات التاريخ الايراني المعاصر، ١٩٩٩، ص ٤٣ـ ٤٤.

2 - Nathan Birnbaum, "Judaism and Zionism", The First ZionistCongress in 1897, edited by Haiko Haumann, 1996, pp. 11 - 12.

٣ ـ عبدالوهاب الكيالي، تاريخ فلسطين الحديث، ترجمة محمدجواهر الكلام، طهران، ١٩٩٧، ص ٣٥ ـ ٣٧؛ راجع: عبدالوهاب المسيري، الصهيونية، ترجمة لواء رودباري، طهران، مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الخارجية، ١٩٩٥، ص ١ ـ ١٧.

٤ ـ علي اكبر ولايتي، ايرن وقضية فلسطين طبقاًلوثائق وزارة الخارجية (١٨٩٧ ـ ١٩٣٧)، تعريب عبدالرحمن العلوي، ص ٤؛ ايضاً راجع: عبدالوهاب محمد المسير، الايديولوجية الصهيونية دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٢، ص ١٢٤ ـ ١٣١.

٥ ـ راجع: فرهاد عطائي، العوامل المؤثرة على تأسيس الدولة الصهيونية في فلسطين، ج ٥، ١٩٨٠، ص ١ ـ ٢٤.

٦ ـ راجع: محمد مهدي توسلي، نظرة على التاريخ السياسي لفلسطين، راولبندي، ١٩٩٩، ص ٢٦ ـ ٤١؛ ايضاً راجع: ولايتي، سابق، ص ٧٥؛ القضية الفلسطينية والخطر الصهيوني، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٣، ص ٣٥ ـ ٤٠.

٧ ـ علي اكبر ولايتي، سابق، ص ٧؛ عبدالسلام، الكتاب الأسود لجرائم اسرائيل في

القرن العشرين، طهران، ٢٠٠٢، معظم الكتاب.

٨ـ راجع: صلاح عبد الله، «هجرة اليهود، اوضاع المهاجرين اليهود السابقة والراهنة»، فصلية دراسات الشرق الأوسط، السنة الاولى، العدد الاول، ١٩٩٤؛ ايضاً راجع: عطا محمد صالح زهرة، الهجرة اليهودية الاستعمارية: «قراءة جديدة»، شؤون عربية، العدد ٥٢، كانون الاول ١٩٨٢؛ ص ٧٥.

٩ـ نقلاً عن: سكارك أ. رابينوفيج، مشروع يهود قبرص، نيويورك، ١٩٨٣، ص ١٧؛ راجع ايضاً: فوزي محمد حميد، حقائق وأباطيل في تاريخ بني اسرائيل، دمشق، دار الصفدي، ١٩٩٤، ص ٥٧ ـ ٦٣.

١٠ـ روجيه غارودي، ملف اسرائيل والصهيونية السياسية، ترجمة نسرين حكمي، طهران، ١٩٩٠، ص ١٣٣.

١١ـ مؤسسة «الأرض» خاصة بالدراسات الفلسطينية، استراتيجية الصهيونية في المنطقة، ١٩٨٤، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧.

١٢ـ محمد زهير دياب، «المؤسسة العسكرية»، سياسة وحكومة الكيان الصهيوني، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٨، ص ٢٤١ ـ ٢٤٥.

١٣ـ المصدر السابق، ص ١٨٨ ـ ١٩٠؛ راجع: ليوباروكاج، الارهاب الاسرائيلي المقدس، ترجمة مرتضى أسعدي، طهران، كيهان، ١٩٨٦، ص ٧٦ ـ ٧٧.

١٤ـ مؤسسة الارض، سابق، ص ١٨١ ـ ١٨٦.

١٥ـ هنري كتان، فلسطين والحقوق الدولية، ترجمة غلام رضا فدائي عراقي، طهران، ١٩٨٩، ص ٧٧؛ ايضاً راجع: حميد أحمدي، جذور الأزمة في الشرق الأوسط، طهران، ١٩٩٠، ص ٤٧٦ ـ ٤٧٨.

١٦ـ سيامك كاكائي، «تأثير مشروع النظام العالمي الجديد على السلام بين العرب واسرائيل»، سلسلة مقالات معرفة الشرق الأوسط، طهران، مركز الدراسات العلمية والاستراتيجية للشرق الأوسط، ١٩٩١، ص ١٤ ـ ٢٠.

١٧ ـ روجيه غارودي، سابق، ص ١٥٧ ـ ١٧٠. ايضاً راجع: «اسرائيل والأراضي المحتلة، الاستخدام الواسع للعنف»، فصلية دراسات فلسطين، السنة ٣، العدد ١، خريف ٢٠٠٠ م، ص ٥٩ ـ ٨٦.

١٨ ـ جهانكير معيني علمداري، «ملاحظات حول مشروع النظام الأمني الجديد في الشرق الأوسط» فصلية دراسات الشرق الاوسط، السنة ٨، العدد ٤، شتاء ٢٠٠١، ص ٦٣ و٦٧ ـ ٦٨؛ ايضاً راجع: بيجن أسدي، «أحداث ١١ أيلول وآثاره على الموقع السياسي للخليج الفارسي»، فصلية دراسات الشرق الأوسط، السنة ٩، العدد ٣، خريف ٢٠٠٢، ص ٤٦ ـ ٥٢.

١٩ ـ مؤسسة الدراسات الاستراتيجية بلندن، الماء، والأمن، والشرق الأوسط، ترجمة بيروز ايزدي، طهران، معهد العلوم الدفاعية الاستراتيجية، جامعة الامام الحسين (ع)، ١٩٩٣، ص ٢٢ و٤٩.

٢٠ ـ غلام حسين نهازي، «ازمة المياه في الشرق الأوسط»، فصلية دراسات الشرق الأوسط، السنة ٣، العدد ١، ١٩٩٦، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠. ايضاً راجع:

Saad El - Shazly, The Arab Military Option, California, AmericanMideast Publishing, 1986, p. 50.

٢١ ـ شيمون بيريز، الشرق الأوسط الجديد، ترجمة عدنان قاروني، طهران، ١٩٩٧، ص ١٥٥ ـ ١٧٣؛ ايضاً راجع: فضل النقيب، الاقتصاد الاسرائيلي في اطار المشروع الصهيوني، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٥، ص ٦٥ ـ ٦٦.

٢٢ ـ محمد علي أبطحي، «دراسة أبعاد الغزو الثقافي الصهيوني للعالمين الاسلامي والعربي»، الاستراتيجية، العدد ٥، شتاء ١٩٩٤، ص ٦٠.

٢٣ ـ فؤاد الدين السيد عبد الرحمن الرفاعي، النفوذ الصهيوني على وسائل الاعلام والمنظمات الدولية»، ترجمة حسين سروقامت، طهران، ١٩٩٨، ص ٧٥ ـ ٧٦.

٢٤ ـ محمد كريمي، سابق، ص ٧٥ ـ ٧٨.

٢٥ ـ اصغر افتخاري، «الأبعاد الاجتماعية للبرنامج الأمني الاسرائيلي: ورقة عمل للقرن الحادي والعشرين، فصلية الدراسات الأمنية، العدد ١، ١٩٩٣، ص ٥ ـ ٦؛ نفس المؤلف، دراسات اجتماعية سياسية لاسرائيل، طهران، مركز البحوث العلمية والاستراتيجية للشرق الأوسط، صيف ٢٠٠١، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

٢٦ ـ محمد كريمي، سابق، ص ٧١.

٢٧ ـ بنيامين نتنياهو، مكان تحت الشمس، ترجمة محمد عودة الدويري، عمان، دار الجليل للنشر، ١٩٩٥، ص ٣٨.

٢٨ ـ شيرين هانتر، «النزعة الاسلامية: الدور السياسي للحركات الاسلامية في الشرق الاوسط المعاصر»، فصلية دراسات الشرق الاوسط، السنة ٩، العدد ١، ربيع ٢٠٠٢، ص ١٤٥ ـ ١٤٩.

الفصل الرابع

الاستشراق

لا شك في انّ الشرق يُعد «الآخر» بالقياس الى اوربا. ويتسم بحدود جغرافية وثقافية واضحة، بحيث لا يهدد حتى الوجود الثقافي ـ الجغرافي لاوربا المسيحية(١).

فمنذ البداية سعى الغرب واوربا المسيحية لصقل هوية مشخصة لنفسيهما، تجعل من الضروري تعريف الشرق على انه «الآخر»، وسعى الغرب لتعريف نفسه في تركيبة ذلك العصر، في معارضة هذا الآخر.

بتعبير آخر: كان الشرق هو ذلك الآخر الذي ينبغي على الغرب الابتعاد عنه من اجل ان تتبلور له هوية واضحة. فاستلزم ذلك الابتعاد، معرفة ذلك الآخر. فكما انّ العقل يعرف قوته، من خلال التعارض مع ظواهر من قبيل الجنون، واللااتزان، فيحدد لنفسه على هذا الأساس هوية مستقلة، كذلك لابد للغرب ان يعّرف نفسه، في مقابل الآخر من اجل ان يحدد لنفسه هوية مستقلة.

اي لابد للغرب الحديث ان يعرّف هذا الآخر من اجل ان يعّرف نفسه من خلال التعارض والاختلاف معه. فالهوية امر متفاوت، وتتبلور هوية كل شيء من

خلال اختلافه مع الشيء الآخر.

اذن بدأ الغرب بجعل الشرق غيراً او شيئاً آخر. وكان الاستشراق حواراً في خدمة هذه الغيرية، ويُعدّ إحدى أهم المنظومات المعرفية التي تبلورت في العصر الحديث. وكان هدفه منذ البداية عبارة عن رسم الهوية الاوربية في مقابل الآخرين. وقد ساعد الشرق كمنزلة متفاوتة على وضع اوربا في إطار هوية مستقلة، كما انه المكمِّل والمحدِّد لحضارة اوربا وثقافتها وهويتها. وينهض الاستشراق بمهمة تسليط الضوء على كل ما يتعلق بهذا الموضوع لاسيما عقائدياً وثقافياً ومعرفياً. ولذلك يُعّد الاستشراق حواراً غربياً حول الشرق. ولذلك السبب انبرى المستشرقون لوصف الشرقيين بأنهم موجودات بدوية قليلة الذكاء والاستعداد. فإذا لم يدرَّس الاستشراق كحوار، فلن نستطيع ادراك تلك الفروع المنظَّمة جداً التي استطاع الغرب عن طريقها معرفة الشرق سياسياً واجتماعياً وعقائدياً وعلمياً، بل وحتى إعادة خلقه وإعادة طرحه كموضوع للتفكير من جديد.

الاستشراق اذن، اسلوب او حوار غربي يتأسس على قاعدة التمايز في علم الوجود ونظرية المعرفة بين الشرق والغرب. ومع انّ بالامكان تعريف الاستشراق بأنه عبارة عن اية دراسة او كتابة او بحث في مجال الشرق، سواء كان ضمن إطار علم الانسان، او علم الاجتماع، او علم التاريخ، او فقه اللغة، غير أنّ هذا التراث الجامعي يتحقق من خلال الالتحام بالمعنى الأعم للاستشراق الذي سبق ان ذكرناه، والذي يقع على اساس تمايز علم الوجود ونظرية المعرفة ما بين الشرق والغرب(٢).

بهذا الايضاح، ندرك ان الاستشراق حوار غربي يعمل على الغيرية، ويهدف الى إعطاء هوية للغرب عن طريق تعريفه على اساس التقابل مع الشرق، والتفاوت والتمايز والابتعاد عنه.

طبعاً تمكن المفكرون الغربيون من خلال القيام بدراسات موضوعية حول

الشرق، ان يقدّموا للشرقيين بعض النقاط والزوايا الخفية التي تتعلق بـالشرقيين أنفسهم، وإظهار أنّ الشرقيين غير قادرين بمفردهم على ازاحة الحجاب عن تلك الخفايا(٣). ويعتقد ماركس انّ الشرقـيين لا يستطيعون الكشـف عـن انـفسهم واستعداداتهم ولذلك لابد من إعانتهم على ذلك.

ولكن السؤل الأساس الذي يثير نفسه هنا هو: هل حوار الاستشراق، حوار علمي وموضوعي مثلما يدّعي الكثير من المستشرقين ام انه حوار يقوم على الأقل على القوة وتعزيزها واضفاء الشرعية عليها، ولربما هو تمهيد للاستعمار الغربي، كما يذهب الى ذلك المنتقدون الغربيون وغير الغربيين للاستشراق؟

بتعبير آخر: هل الاستشراق حوار محوره العلم ام حوار محوره القوة؟

طبعاً، لاضير في ان تسعى جهة ما من خلال الحوار الى ترسيخ هويتها او صقل هوية جديدة لهـا في مـقابل هـوية اخـرى مـتفاوتة، ولكـنّ الاعـتبار العـلمي للاستشراق يعتمد على مدى مـوضوعيته في اسـتقراء الشرق وهـل يهـدف الى التعرف عليه فحسب ام انه يهدف الى امور اخرى تخرج عن إطار وظائفه العلمية؟

مع هذا كله، يحتل الاستشراق في هذا اليوم موضعاً لا يستطيع الباحث الشرقي الذي يريد الكتابة عـن الشرق ان يـتجاهله. اي انّ الشرق لا يمكـن ان يكـون موضوعاً حراً لدراسة موضوعية نظراً لوجـود الاسـتشراق. وهـذا لا يـعني انّ المسـتشرقين مـنهمكون لوحـدهم في دراسـة الشرق ومـعرفته، وانمـا مـعناه انّ الاستشراق عبارة عن شبكة من المصالح العامة التي تترك تأثيرها على كل بحث ينهض بمهمة دراسة هذا المـوجود العجيب، اي الشرق(٤). وعلى ضوء مثل هـذا الموقع وهذا التأثير، ينبغي إعادة قراءة الاستشراق كي يمكن رؤية وجوهه الخفية، وتمهيد الطريق لمعرفةٍ افضل وأصحّ عن الشرق.

شمّر الكثير من الباحثين عن ساعده لدراسة ظاهرة الاستشراق. فكـان كـل منهم ينظر اليه من زاوية خاصة. وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصل الى إجماع نظري على تحديد نقطة بداية للدراسات الاستشراقية. ورغم اعتقاد البـعض بأنّ

دراسات الاستشراق قديمة جداً، ويرجعون بداياتها الى المؤرخ اليوناني هيرودوتس في دراساته التي اجراها بشأن الشعوب الشرقية(٥). لكن مؤسسات الاستشراق تُرجع ذلك الى ظهور فروع في بعض الجامعات كباريس واوكسفورد، وأفينيون، وسلامانكا، في مجال الدراسات العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية(٦).

على صعيد آخر، يعتبر بعض المفكرين ظهور مفردة الاستشراق ومشتقاتها في المحافل العلمية، بداية لهذه البحوث، لأنّ مفردة «المستشرق» انتشرت في انجلترا عام ١٧٧٩، وفي فرنسا عام ١٧٩٩. بينما دخل مفهوم «الاستشراق» الى المعجم الجامعي الفرنسي لأول مرة عام ١٨٣٨(٧).

يبدو انّ الاستشراق قام في بادئ الأمر على اساس جهود فردية، لذلك لم يكن لديه تأثير مهم على حركة الفكر الغربي. وعليه لا يمكن عدّ تلك الجهود نقطة البداية لحركة الاستشراق. ولكننا شهدنا ظهور الاستشراق كحركة فكرية عامة وواسعة، حين نشوب الحروب الصليبية، لأنّ حدوث حالة الاحتكاك بالمسلمين دفعت العالم المسيحي الى دراسة الاسلام ومعرفته. ولربما فرضت طبيعة مرحلة الحروب الصليبية وإفرازاتها على المستشرقين، التعامل مع الاسلام بمنطق عدائي والابتعاد عن الموضوعية والأمانة العلمية. واصبحت تلك الدراسات الاستشراقية التي واكبت الحروب الصليبية، تغذي المستشرقين اللاحقين لفترة طويلة من الزمن.

بالرغم من الأسس الدينية التي كان عليها الاستشراق، إلا انه تغير مع التغييرات التي طرأت على الغرب، وواكب التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي شهدها العالم الغربي. ولذلك لا يمكن فصل دراسات الاستشراق عن الظروف السياسية والاقتصادية(٨).

يبدو انّ الحروب الصليبية، شكلت قفزة في الدراسات الاسلامية لأنها ادت من جانب الى زيادة اتصال الغربيين بالشرق، لاسيما الشرق الاسلامي، وانفتاح الاوربيين بشكل واسع لأول مرة على الحضارة الاسلامية، الامر الذي ادى الى

ايجاد نزعة نحو الاسلام بين المقاتلين الصليبيين.

كما ادرك الغربيون والمفكرون المسيحيون من جانب آخر استحالة الحاق الهزيمة بالاسلام بقوة السلاح. ولذلك لابد من الدخول معه في حرب ثقافية بدلاً من الحرب العسكرية وأدرك رجال الكنيسة الذين كانوا يحرضون على الحروب الصليبية ويدعمونها انّ استخدام القوة للتصدي لدين محمد (ص) امر غير مجد تماماً، ولابد من استخدام طريق آخر. وهذا يتطلب وجود معرفة عميقة بآراء العدو، اي الاسلام والعقيدة الاسلامية.

هذه القضية، وكذلك الخوف من التأثر بآراء الاسلام وثقافته ـ وهي الحالة التي اخذت تظهر بين بعض المقاتلين الصليبيين ـ امر دفع الكنيسة للاهتمام بالاسلام والتعاليم الاسلامية.

انطلاقاً من ذلك، ظهرت في الأسواق اول ترجمة للقرآن الكريم باللغة اللاتينية وذلك قبيل حرب ايديساس في كانون الاول عام ١١٤٣ والتي انتهت الى بإنكسار الصليبيين(٩).

من جانب آخر، ظهر في اعقاب ذلك وبفعل النهضة الاوربية، حماس شديد لدى الانسان المتمدن لاكتشاف البلدان المجهولة، وإن كانت هناك دوافع مادية وسياسية تكمن خلف ذلك الحماس، وتحوّل الى مقدمة لاستعمار البلدان. ومع ذلك يمكن ان يُعتبر ذلك الحماس طليعة حركة دؤوبة للوقوف على المجاهيل بما فيها الشرق.

الاستشراق من الناحية النظرية، رؤية موضوعية ـ او ينبغي ان تكون كذلك على الأقل ـ للتاريخ والعلاقات التاريخية بين الشرق والغرب من اجل التوصل الى آصرة حضارية ومعنوية بين الشعوب في هذه المناطق، وتشييد جسر ثقافي يوصل فيما بينها(١٠).

من المنعطفات الاخرى في دراسات الاستشراق، الحملة التي قادها نابليون

بونابرت على مصر. حيث تحظى هذه الحملة بأهمية كبيرة ومن عدة أوجه في سجل الدراسات الاستشراقية، لأنها شُنَّت بتأثير من الدراسات الاستشراقية من جهة، وأدت الى توجيه هذه الدراسات باتجاه جديد من جهة اخرى.

الدراسات الخاصة بالشرق، كانت قبل حملة نابليون، تفتقد الى إطار وبرنامج دقيقين يضمنان نجاحها. ولم يكن المستشرقون يدركون قبل ذلك ما هو الشيء الذي يبحثون عنه.

لازال الكثيرون يجهلون انّ نابليون قد أفاد في خطته للحملة بمصر، من كتاب «رحلة الى مصر وسوريا» تأليف «كانت دي فوليني» الذي الفه عام ١٧٨٧. وتحدث هذا المؤلف في الجزء الثاني من الكتاب بشكل مفصل عن الاسلام، لكنه عبَّر فيه عن روح عدائية ضد الاسلام كدين او كمجموعة من المؤسسات السياسية والاجتماعية، وقدّم فيه معلومات محرَّفة وباطلة. وأكد في نهاية الكتاب على انّ الشرق هو المكان الذي تستطيع فيه فرنسا ان تحقق مطامعها الاستعمارية(١١).

على صعيد آخر تركت حملة نابليون نتائج مهمة على حركة الدراسات الاستشراقية. ولو تجاهلنا الجوانب العسكرية لتلك الحملة لرأينا تحقق مكاسب علمية مهمة لاسيما ما يتعلق منها بدراسات الاستشراق. فقد ادت الى ظهور استشراق يتميز بموضوعية اكبر وحقائق اقرب الى الواقع. اضف الى ذلك انّ هذه الحملة تعد ذروة اهتمام كثير من المفكرين والعلماء بالشرق. فتضاعف دور المستشرقين خلال القرنين التاسع عشر والعشرين في اعقاب تعاظم الارتباط بين الشرق والغرب في إطار الاستعمار(١٢).

اصبح المستشرقون اكثر جدية خلال هذين القرنين، وذلك لأنّ حدودهم الجغرافية الخيالية أصبحت أصغر، ولاتضاح طبيعة العلاقة بين الشرق واوربا. في وقت كان فيه الاوربيون يبحثون عن اسواق، ومصادر طبيعية، ومستعمرات. وتحول الاستشراق في نهاية المطاف من حوار دراسي الى مؤسسة من مؤسسات

الاستعمار الضرورية(١٣).

ما يمكن الاشارة اليه وكما ذهب الى ذلك ادوارد سعيد، هو التغيير الحاصل في منظومة الاستشراق، حيث يمكن الاشارة بايجاز الى المراحل التالية في إطار ذلك التغيير:

١ ـ الاستشراق الأكاديمي والجامعي.

٢ ـ الاستشراق المسيحي ـ الاوربي (محورية الدين).

٣ ـ الاستشراق العلماني.

٤ ـ الاستشراق السياسي.

وبذلك تغير الاستشراق من ادب السوّاح والمغامرين الى ممارسة تنزع نحو السياسة وتصب في خدمة الدول(١٤).

ومن خلال استنتاج عام يمكن بحث وتناول الدراسات الاستشراقية خلال مرحلتين، يكتسب الاستشراق في كل منهما وجهاً خاصاً:

١ ـ الاستشراق المرتبط بالكنيسة الاوربية. وكان هدفه في هذه المرحلة الحفاظ على العقائد المسيحية وحمايتها من التهديدات المنبعثة من الفكر الاسلامي وما يتميز به من افضلية وتفوق. فأنطبع الاستشراق في هذه المرحلة بطابع الدفاع عن المسيحية وتقديم صورة مشوّهة وغير حقيقية عن الاسلام والفكر الاسلامي، في محاولة جادة لإبعاد الانسان الاوربي عن التقرب من الاسلام والتأثر بما فيه من قيم وحضارة(١٥). ويعمم البعض ـ مثل فؤاد زكريا ـ هذا الهدف على تاريخ الاستشراق كافة، مؤكداً على انّ الهدف من مشروع الاستشراق هو الدفاع عن هويته ووجوده الثقافي(١٦).

ما يمكن قوله عن ثقة هو انّ هدف الاستشراق في المرحلة الاولى الدفاع عن الثقافة والعقائد المسيحية السائدة آنذاك، وحماية الكنيسة ونفوذها.

بتعبير آخر: لقد كُتبت جميع كتابات الاستشراق في شتى المجالات، من اجل

المثقف والمفكر الاوربي، وذلك في فترة زمنية محددة، ولهدف محدد، وباسلوب خاص يسعى لغاية مبطّنة وليس لغاية علمية وموضوعية صرفة. اي للحصول على درع لحماية عقل المفكر الاوربي وعقائده وأفكاره، من الآراء والأفكار الاخرى لاسيما الاسلامية، وكذلك لصدّه عن الانطلاق في طريق متعارض مع المسيحية.

ان هدف الاستشراق في نهاية المطاف هو ألا يخامر ذهن المفكر الاوربي وجود ثقافة وحضارة للدين الاسلامي والمسلمين(١٧).

٢ ـ الاستشراق المرتبط بالاستعمار. ففي اعقاب المرحلة التي كان فيها الاستشراق يتطلع الى داخله ويدافع عن نفسه، بدأت مرحلة استشراقية اخرى متزامنة مع التوسعية الاوربية، اكتسب فيها الاستشراق وجهاً جديداً يتطلع من خلاله الى الخارج، ويصطبغ بصبغة سلطوية الى جانب نزعته المسيحية.

منذ البداية سعى المستشرقون في هذه المرحلة الجديدة، الى تقديم صورة دقيقة عن واقع البلدان التي يدرسونها، كي يكون بامكان الدول الاستعمارية، التعامل مع تلك البلدان وفق واقعها، كي تسهل عملية السيطرة عليها ونهب ثرواتها، اعتماداً على التحاليل والدراسات الاستشراقية(١٨).

اذن من اهم اهداف الاستشراق، التمهيد للسيطرة الغربية على الشرق وإضعاف روح المقاومة لديه. وقد امتد نفوذ الاستشراق حتى الى علم الاجتماع لاسيما في مضمار دراسة المجتمعات غير الاوربية. وتكشف دراسة تاريخ الفكر الفرنسي والألماني والانجليزي خلال القرن التاسع عشر، عن التقارب والالتحام بين دخول الغرب الى دائرة التوسعية الاقتصادية والجغرافية، وظهور نظريات علم الاجتماع الحديث. وعلى هذا الاساس فانّ الفروع الجديدة لعلم الاجتماع ـ بما فيها الاستشراق كأحد فروع علم الاجتماع ـ ليست سوى علم من العلوم الاستعمارية التي تخدم الاهداف الاستعمارية من دون الأخذ بنظر الاعتبار مصالح الشعوب الخاضعة لهيمنة المستعمرين(١٩).

الاستشراق كمشروع او كفرع علمي من فروع علم الاجتماع، يسعى الى تحقيق الكثير من الأهداف التي أهمها:

١ ـ اهداف دينية

كان الاستشراق يهدف منذ البداية الى ايقاف تأثير الاسلام على عالم الغرب، ثم انطلق لخدمة المسيحية والتبشير لها بين المسلمين. اي كان يسعى لتوظيف جهوده ومساعيه لصالح الكنيسة والمستعمرين. وقد تعاونت الكنيسة مع ملوك اوربا في دعم المستشرقين وتقديم الامكانات والتسهيلات، فكان نصف أعمالهم ذا طابع سياسي، والنصف الآخر ذا طابع ديني، اي التبشير بالدين المسيحي والدعاية له بين المسلمين وغير المسيحيين(٢٠).

يعتقد البعض انّ الاستشراق بدأ من خلال نشاطات الرهبان في حقل الترجمة بهدف التعرف على الاسلام. إذا كان لابد من الوقوف على الاسلام وفهم عقائده وأفكاره بشكل واضح، من اجل الانطلاق لحربه والتصدي له. ولذلك بادر رجال الكنيسة الى دراسة الاسلام ايضاً.

كان تأثير الكنيسة على الاستشراق قوياً الى درجة بحيث امتد حتى الى الجامعات. فعلى سبيل المثال، ورد في نص الإيعاز بايجاد كرسي للغة العربية في جامعة كامبريج الانجليزية عام ١٦٣٦، هدفان: الأول تجاري، والثاني التبشير والدعاية للدين المسيحي. فقد جاء في ذلك الايعاز: «جميعنا يعلم ان الهدف من تلك الخطوة (ايجاد كرسي للغة العربية) ليس فقط التوصل الى أدبيات مناسبة وتسليط اكبر ما يمكن من الضوء على دائرة المعرفة، وانما تقديم خدمة مفيدة للملك والدولة عن طريق تقديم معلومات اكبر للتجار، وكذلك لتعظيم الله، وتوسيع نطاق نفوذ الكنيسة، والدعوة للديانة المسيحية، ونشر هذه الديانة بين اولئك الذين يعيشون في الظلام ايضاً»(٢١).

يبدو انّ تأثير الكنيسة على المستشرقين ادى الى انطلاقهم في طريق غير محايد،

ولذلك لم يكن هدفهم في الغالب فتح باب الحوار مع الاسلام والوقـوف الصرف على تعاليمه، وانما انطلق معظمهم لرسم صورة قبيحة عن الاسلام لمساعدة الكنيسة في الدفاع عن اتباعها، واحتواء التأثيرات الاسلامية، والحيلولة دون نفوذ العقائد الاسلامية الى قلوب المسيحيين. لذلك لا يتاح فهم ظاهرة الاسـتشراق إلا مـن خلال فهم جذوره الكنسية.

٢ ـ اهداف سياسية استعمارية

كرّس الاستعمار ظاهرة الاستشراق لخدمة اهدافه وسعى بقوة ومثابرة لتعزيز هذه الظاهرة ودعمها. لذلك يؤكد كثير من الباحثين عن تزامن التـطور السريـع لمؤسسات الاستشراق مع ذروة مرحلة التوسعية الاوربية(٢٢).

اذن نجح المستعمرون في استخدام طائفة كبيرة من المستشرقين لتحقيق اهدافهم وفرض سيطرتهم على الشرق، فانبثقت آصرة قوية بين الاستشراق والاستعمار، حتى انخرط بعض المستشرقين في خدمة وزارات الخارجية لبلدانهم كمستشارين وقناصل. فكان رجال السياسة لا يتخذون أي قرار مهم في الشـؤون السـياسية الخاصة بالعالمين العربي والاسلامي من دون الرجوع اليهم والتشاور معهم(٢٣).

وكان المستشرقون يؤكدون في بعض الأحـيان خـلال دراسـة التـاريخ عـلى جوانب وزوايا تصب في صالح الاستعمار، وتساعد على تحقيق برامجه، وتنتهي في نهاية الأمر الى إضعاف العالم الاسلامي وتقييده، والحيلولة دون حركته وحيويته، وإخضاعه. ومع ذلك ليس من الصحيح أن تنسب مثل بـعض المـفكرين، جمـيع أفكار الاستشراق الى الاستعمار(٢٤).

٣ ـ أهداف اخرى

للمستشرقين اهداف اخرى ايضاً كانوا يسعون لتحقيقها. لكنها تُـعّد اهـدافاً ثانوية ولربما هامشية بـالقياس الى الهـدفين السـابقين، ومـنها بـعض الاهـداف

الاقتصادية ـ التجارية الصرفة التي يراد منها معرفة الحاجات الاقتصادية والمتطلبات التجارية لدى الشرق، من اجل ايجاد أسواق فيه(٢٥).

كذلك انبرى بعض المفكرين والمستشرقين لدراسة العالم الاسلامي وعلومه ومعارفه وثقافته لأهداف علمية بحتة من دون ان تستتر خلفها اهداف ودوافع غير علمية.

يعتقد حسن حنفي ان الاستشراق عبارة عن نظرة الى الذات من نافذة الآخر. ويرى انّ الاستشراق القديم ظهر في ذروة التوسعية الاستعمارية الاوربية، وكان الهدف منه جمع اكبر قدر ممكن من المعلومات حول الشعوب التي استعمرها الغرب(٢٦).

وهكذا مع انّ الاستشراق وُلد في مهد ديني وأمضى حياته الاولى في ظل ظروف دينية، لكنه وفي اعقاب تغيير البنية المتحكمة في ثقافة الغرب وفكره، استمر في حياته متطلعاً الى اهداف شتى قد تكون دينية احياناً، وعلمية في احيان اخرى، ونفعية في بعض الأحيان، أو تصب في خدمة الاستعمار(٢٧).

ورغم هذا التفاوت في الأهداف، ظلت الطبقات السفلى للاستشراق تنظر الى الشرق كظاهرة صغرى وتتعامل معه كموجود دوني. فالشرق طالما ينظر اليه الغرب كأجنبي وشريك عاجز. كما ينظر الباحثون الغربيون الى الشرقيين المعاصرين والحركات الفكرية والثقافية الشرقية إما كالأموات الذين ينتظرون ان ينفخ فيهم المستشرقون الروح والحياة، او كنمط من البروليتاريا الثقافية والفكرية التي تنظر الى المستشرقين كحكم واع واصحاب ثقافة أسمى.

صفوة القول هي انّ الشرق غائب دائماً في الدراسات الشرقية، والشخص الوحيد الحاضر فيها هو المستشرق فقط.

يميز ادوارد سعيد بين الاستشراق الخفي والاستشراق الظاهر وينسب جميع تغييرات وتطورات الاستشراق الى الاستشراق الثاني ويعتقد ان الاستشراق الخفي

لم يتغير طوال حياته ويعرّفه بأنه وضع غير شعوري وغير قابل للمس. ويرى ان جميع اولئك الذين كتبوا حول الشرق وقدّموا دراسات فيه بدءاً بـ «رنان» وانتهاء بـ «كارل ماركس»، وكذلك الكتّاب الذين تميزوا بدقة الكبر مثل لين وساسي، وكتّاب الرومانسية والخيال مثل «فلوبر» و«نروال»، وجدوا في الشرق موضعاً بحاجة الى الاهتمام وإعادة البناء، وحتى التحرر والخلاص على يد الغرب.

على هذا الأساس، بالرغم من جميع التغييرات الحاصلة في العالم، والنظريات والآراء العديدة التي قيلت فيه، كان الاستشراق موقعاً منفصلاً عن تيار التقدم الأصلي. كما كانت جميع الصفات والقيم التي نُسبت الى الشرق ـ سواء كانت حميدة او ذميمة ـ مجرد ادوات لاستقطاب اهتمام وعطف الغربيين نحو الشرق(٢٨).

يرى بعض الباحثين انّ هدف الاستشراق هو عين هدف ذلك المهندس العسكري حين دراسة الإمكانات الدفاعية والهجومية للعدو: أي التخريب والتدمير(٢٩).

الاستشراق السياسي من منظار انور عبد الملك هو عبارة عن مجموعة من الباحثين الأكاديميين، والموظفين العسكريين، والمستعمرين، والمبشرين، والصحفيين، والمغامرين، الذين يهدفون الى التعرف على منطقة ما لاحتلالها والنفوذ الى قلوب اهلها، ومن اجل انصياعهم ما امكن للقوة الاوربية(٣٠).

يستشهد ادوارد سعيد بأفكار جان وستليك في كتابه «فصول من القوانين الدولية»، وليوبولد دو سوسور، وتشارلز تامبل، ويقول بأنّ أفكار هؤلاء قائمة على اساس ازدواجية التقدم والتخلف. وهي الازدواجية التي كان لها موقع مركزي في الاستشراق اواخر القرن التاسع عشر.

المستشرقون الغربيون يصفون الشرقيين والامم الاخرى بالمتخلفين والدونيين واللامتمدنين وقليلي العقل. كما ينظرون اليهم من منظار الحتمية وعلم الاجتماع، على انهم اشبه بالمجرمين والمجانين والبؤساء. وأفضل تعبير يصفونهم به هو «الأجانب».

قلّة هم المستشرقون الذين ينظرون الى الشرقيين كأناس ومواطنين. ويعتبرونهم مشاكل لابد من ايجاد حل لها، سواء عن طريق احتلال بلدانهم واستعمارها او عن طريق آخر. وبما انهم عرق محكوم، فلابد من حكمهم والهيمنة عليهم(٣١).

الاستشراق كاسلوب لدراسة الشرق، وكفرع علمي، يقوم على بعض الأسس التي من الضروري الاشارة اليها من اجل الوقوف على ماهية الاستشراق. ومن اهمها:

١ ـ النظرة الى المسيحية الاوربية كمعيار لتقييم الأديان الاخرى بحيث اذا لم تنسجم هذه الأديان مع المقولات الاساسية للديانة المسيحية فلابد من رفضها. اي ان المبدأ في قبولها والاعتراف بها هو مدى انطباقها مع المسيحية السائدة في اوربا.
٢ ـ دراسة المجتمعات الشرقية وتقييم هذه المجتمعات على اساس المعايير المتضادة التي افرزتها التجارب الاوربية.
٣ ـ التعامل مع البشرية وفق نظرة عنصرية تقسمها الى قسمين هما: «نحن» و«الآخرون». وتقسّم شعوب العالم الى: اعراق عليا، وأعراق دنيا. وعلى هذا الأساس انطلق المستشرقون لتبيان خصائص الاوربيين صنّاع الحضارة وأصحاب الإبداع، ودراسة خصائص الآخرين اصحاب الأفكار السطحية والآراء البدائية، حسب تعبيرهم.
٤ ـ اتخاذ التجربة الاوربية نموذجاً ومعياراً للتطور الذي لابد ان يحدث في العالم، والنظر الى تاريخ العالم بأسره من نافذة التاريخ الاوربي.
٥ ـ وجود السطحية والمبالغة والتناقض في النظرة الى الشرق بحيث يضعون ضمن دائرة الشرق كل ما هو غير اوربي، ويُطلقون إسم «الشرق» على جميع المجاميع الثقافية ـ الحضارية (٣٢).

الاستشراق بهذه الأسس والأهداف، تعرض للنقد والاعتراض من قبل عدد

كبير من المفكرين. وانضم الى جوقة المنتقدين كذلك عدد من المستشرقين الغربيين ايضاً الذين اعترفوا ببعض الإشكاليات الموجودة في منحى الدراسات الاستشراقية.

من جانب آخر، هناك تباين في سطح وعمق هذه الانتقادات، إذ ذهب البعض الى رفض الاستشراق بشكل كامل وناصبوه العداء، بينما اعتبر البعض الآخر تلك الإشكاليات جزئية مطالباً بإصلاحها.

يمكن دراسة الاستشراق في اطار التصادم بين الغرب والشرق، حيث تظهر ظاهرة الاستشراق كاستقراء اعدّه الغربيون عن الشرقيين بما فيهم المسلمون(٣٣). ومن الطبيعي ان يوجه بعض المفكرين الشرقيين الانتقاد لهذا الاستقراء. ولا ريب في ان حربة ذلك الانتقاد غير موجهة للمستشرقين الغربيين فحسب، وانما نحو الشرقيين المستغربين الذي يطبقون الأفكار والرؤى الغربية في دراساتهم(٣٤).

بعض المنتقدين يتحدثون بصراحة عن عدم أهلية المستشرقين لدراسة الاسلام والتحدث عنه لأنهم لا يلتزمون بأي معيار من معايير الحياد الضرورية في الدراسات العلمية. فتاريخ الاستشراق منذ ايام الحروب الصليبية التي شنها الغرب المسيحي ضد الاسلام، والاتهامات التي وجهوها للنبي (ص) ورفضهم للوحي والسنة الالهية، وجهلهم باللغة العربية، ودعمهم لليهود ضد المسلمين، امور تكشف بشكل ساخر عن انحيازهم وعدم التزامهم باصول البحث العلمي(٣٥).

يعتقد ايفانز بريتشارد انّ الاستشراق والعلوم الاستعمارية، تصب في خدمة الحكومات الاستعمارية. ويشير كذلك الى الامر التالي وهو: اذا كانت سياسة الحكومات الاستعمارية هي الاستمرار في فرض سيطرتها على المستعمرات عن طريق الزعماء المحليين، فمن الأفضل معرفة هؤلاء الزعماء ووظائفهم وأعمالهم الخاصة في المجتمع، ونطلع على مدى نفوذهم ونوع امتيازاتهم في مجتمعاتهم، لأنه إذا كانت سياسة الدول الاستعمارية ادارة البلدان على اساس قوانينها وتقاليدها، فمن الأفضل ان نعرف طبيعة هذه القوانين منذ البداية(٣٦).

المفكر الفرنسي ماكسيم رودنسون الذي يُعّد من الوجوه المهمة والمؤثرة في

حقل الاستشراق، يتحدث عن دراسات وكتابات اثنين من الأخصائيين في الاسلام وهما هارتمان، وليون كاتياني، ويقول انهما كانا ينظران في دراستهما للاسلام والتاريخ الاسلامي، من منظار العامل الاقتصادي فقط. ويوجه رودنسون النقد الى هذين المفكرين ويقول بأنهما قد وقعا تحت تأثير التعاليم السائدة والبنية العلمية المتحكمة آنذاك. ويصف النتائج التي تمخضت عن الدراسات التي قام بها هذا النمط من المفكرين والمستشرقين بالكارثة(٣٧).

يعتقد رودنسون كذلك انّ المستشرقين لا يقتصرون على الاعتقاد بأنّ اوربا هي النموذج الأفضل والمطلوب واثبات التفوق الاوربي، وانما يعتبرون الأدوات والآليات الفاعلة في الحضارة الاوربية ادوات وآليات عامة، ويطبقونه بصورة ميكانيكية دائماً على جميع دراساتهم.

اذن الاستشراق الكلاسيكي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين من وجهة نظر رودنسون،كان متأثراً بالأفكار والرؤى والنظريات التي كانت تفرض نفسها على الاجواء العلمية والاقتصادية والثقافية الاوربية خلال تلك الفترة والتي كانت تقوم على المحورية الاوربية، والمثالية وما الى ذلك(٣٨).

رغم السلبيات التي يثيرها ماكسيم رودنسون على الاستشراق، لكنه يعتقد انه من غير الصحيح تجاهل المعلومات المهمة التي توصل اليها المستشرقون خلال دراساتهم، لأنه حتى اذا لم تتضح الكثير من الامور بفعل التساؤلات الغلط، فلا يمكن انكار تراكم مقدار كبير من المعلومات المفيدة. وهي المعلومات التي تمّ التوصل بها الى اشياء لم يتوصل اليها الباحثون في تلك الفترة(٣٩).

طبعاً يعترف عدد كبير من الكتّاب المسلمين بالأمر التالي وهو انّ المستشرقين كانوا رواداً في الكشف عن كثير من الزوايا الغامضة للتراث الاسلامي وثقافة المسلمين. وأدت الجهود التي بذلها المستشرقون الى ايجاد حركة واسعة انتهت الى اعادة اكتشاف حضارة الاسلام وعلوم المسلمين. وعملت في نهاية المطاف على تحديد مالدى المسلمين من نقاط ضعف وقوة، وما في تراثهم وثقافتهم من مواقع

قوية ومتزعزعة(٤٠).

مع هذا كله يعتقد معظم المفكرين المسلمين انّ حقيقة الاستشراق بالطريقة التي يبينها ادوارد سعيد على الوجه الصحيح، شيء آخر، اي انه اسلوب غربي للسيطرة على الشرق والتحكم فيه(٤١).

الاستشراق تعلم،على صلة وثيقة بالايديولوجية الغربية. فكان قوة متنامية رافقت منذ البداية التطورات المادية والاقتصادية التي شهدها الغرب، وكان يُعدّ نزعة قوية تهدف الى معرفة هذا الموجود المجهول الغريب، اي الشرق. فالشرق كان قوة عاصفة هزّت اركان الغرب(٤٢).

الاستشراق كفرع من فروع العلم، كان مجهزاً بالايديولوجيات العلمية والمعلومات السياسية للقرن التاسع عشر، كالوضعية، والعلمية، والعرقية، والمحورية الاوربية. ولم يكن الاستشراق محايداً قط، وكانت الاساليب المهيمنة عليه، تعبيراً عن وعي الغرب ولا وعيه. ولذلك وقع في فخ الانحياز وسوء النية والأهداف الخفية، وخرج عن مسار العلم المحض(٤٣).

كانت مؤسسة الاستشراق في بعض المواضع، تمثل ذروة التصادم بين الغرب والشرق. فكانت هذه المؤسسة الكبرى المتنامية، عجينة من العداءات والصرعات السياسية. فكان الاستشراق منظومة معرفية تقوم على التمايز الفلسفي والعقائدي بين الشرق والغرب. اي انّ الاستشراق كان يتصور الشرق موضوعاً قد وُجد من قبل ومن اجل الاصطدام به(٤٤).

هذه النظرة السلبية نحو الشرق، أخذت تتنامى بمرور الزمن حتى اصبحت ذات شكل اكثر تبلوراً فيما بعد. واتضحت الروح العدائية للمستشرقين في اعقاب سقوط الخلافة العثمانية، فأخذت الدراسات والكتابات الاستشراقية تعتبر الاسلام ليس عدواً للنصارى فحسب، وانما عدواً للعلم والتقدم والحضارة ايضاً، وتعدّه لوناً من ألوان الرجعية. لذلك كانت تلك الكتابات تحرض المسلمين على التنصل من الاسلام وتؤكد لهم على ان الطريق الوحيد لتحررهم هو الاخذ بثقافة الغرب

والتطبع بطبائعه والتلون بألوانه. ومعنى هذا انّ الكتابات الاستشراقية اصطبغت في نهاية الامر بصبغة سياسية. ورغم بعض خيوط العقلانية والموضوعية في كتابات تلك المرحلة، لكنها كانت سياسية في الغالب، وكانت نقطة بدايتها،معاداة الاسلام ومناهضته(٤٥).

يمكن من خلال استنتاج عام متابعة محورين أساسيين في نقد الاستشراق: الاول على صلة بالمقالة المهمة التي كتبها الكاتب المصري انور الجندي ونشرها في مجلة «ديوجن» الفرنسية عام ١٩٦٣ تحت عنوان «الاستشراق في ازمة» والآخر الكتاب الذي الّفه ادوارد سعيد تحت عنوان «الاستشراق» الذي طبُع عام ١٩٧٨(٤٦).

يرى انور عبدالملك انّ نظرة السوّاح الاوربيين والمبشرين المسيحيين الى الاسلام ـ والتي تُعدّ من المصادر الأساسية المهمة في الدرسات الاستشراقية ـ حاقدة، وكاذبة، ومفتعلة، ومحرّفة الى حد شديد، ومعادية للعقائد الاسلامية(٤٧). ويعتقد ان الاستشراق ينظر الى الشرق نظرة سلبية ومنفعلة، ويصفه بأنه لا يساهم في شيء ويفتقد الى الفعالية والاستقلال والسيادة. وينظر المستشرقون الى الشرقيين كموجودات ينبغي ان تُعرَّف وتحدَّد هويتها من قبل الآخر، لأنها عاجزة عن تعريف نفسها(٤٨).

يعتقد انور عبدالملک انّ المستشرقين لم يهتموا بالقدر الكافي بالتاريخ المعاصر للشعوب الشرقية وتحليل المجتمع الراهن، ويعود ذلك الى هربهم المتعمد من تقديم دراسات في التاريخ الحديث للشرق، لأنّ هذه المرحلة التي تزامنت مع مرحلة الاستعمار، كانت قد شهدت حقيقة باسم العداء للغرب والغربيين، والثورة والانتفاضة ضدهم من قبل الشعوب الشرقية.

من الانتقادات الاخرى الموجهة نحو الاستشراق هي ان معظم المستشرقين كانوا موظفين لدى القوى الاستعمارية، او انّ الدراسات الاستشراقية كانت تُكتب من قبل هؤلاء الموظفين على الأقل. فكان معظم مستشرقي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وحتى مستشرقي القرن العشرين، موظفين في وزارات الخارجية في

الدول الخاضعة للهيمنة الاستعمارية. ويُعدّ المستشرق الفرنسي المعروف «ارنست رينان»، من أهم اولئك المفكرين الغربيين حيث يُعدّ مبرمج المستعمرين الفرنسيين(٤٩).

طبعاً هذه النزعة نحو الاستعمار والتأييد له، لم تكن تقتصر على المفكرين المحافظين،وانما كانت تشتمل ايضاً مفكرين ثوريين مثل ماركس وانجلز. فانجلز كان يعتبر ثورة الامير عبدالقادر الجزائري ضد القوات الفرنسية الاستعمارية، مساع غير مجدية ويائسة للبربرية. بينما يعتبر الغزو الفرنسي حقيقة مهمة وسارة ومفيدة في ازدهار الحضارة(٥٠).

الاستشراق كان يمارس غزواً ثقافياً بدلاً من الغزو الاستعماري المسلح، كان الهدف منه التأثير على روح المجتمع الاسلامي وفكره، من اجل تمزيقه وتشتيت كلمته. واذا كان الاستعمار يعمل بصورة سريعة وذا تأثير سريع على الشعوب المستعمرة، فقد كان الاستشراق يعمل بصورة بطيئة، وكان يمارس عملية التأشير على السلبيات الثقافية وتضخيمها والاستهانة بثقافات الشعوب لاسيما فنونها الفولكلورية وتقاليدها، ومحاولة التأكيد على انّ السنّة الاسلامية ليست سوى تلك الأساطير والخرافات والفولكلوريات غير المنطقية(٥١).

لاريب في ان الاستشراق واقع تحت التأثير المباشر للمصالح السياسية للمستعمرين وقد نما في ظل تلك السياسة. ولاريب ايضاً في انّ تلك المصالح منبعثة من النزاعات والتعليمات العرقية التي تؤكد على التفوق الاوربي، وتتهم الاسلام بالتعصب والسلوك غير المنطقي واللاعقلي ومعاداة المعرفة العلمية(٥٢).

العديد من المنتقدين يعتقدون انّ العلوم الانسانية ـ بما فيها شتى حقول الاستشراق ـ واقعة تحت خدمة الأهداف الاستعمارية، وانّ هناك صلة وثيقة بين الاثنين منذ القرن التاسع عشر، ويقولون بأنّ هدف تلك الدراسات،الحفاظ على الوضع المتخلف والرجعي للمجتمعات، من اجل استمرار هيمنة الاستعمار، وسرقةثرواتها وطاقاتها(٥٣).

يعترف السوّاح والمستشرقون بوجود علاقة قائمة بينهم وبين المستعمرين، ويعتبرون الاستشراق ارتباطاً عضوياً بين الكتاب والباحثين والمؤسسات الاستعمارية. والنزعة نحو معرفة الشرق، لم تكن هدف اهم من امتداد الامبراطوريات الاستعمارية واتساع نفوذها الى ماوراء البحار(٥٤).

يواكب الاستشراق المستعمرين في اضعاف المقاومة المعنوية للمسلمين والتشكيك في عقائدهم ومبادئهم الدينية والفكرية، كي يسهل على الاستعمار اضفاء ثقافته ومناهجه على المسلمين، واخضاعهم بالتالي لسطوته(٥٥).

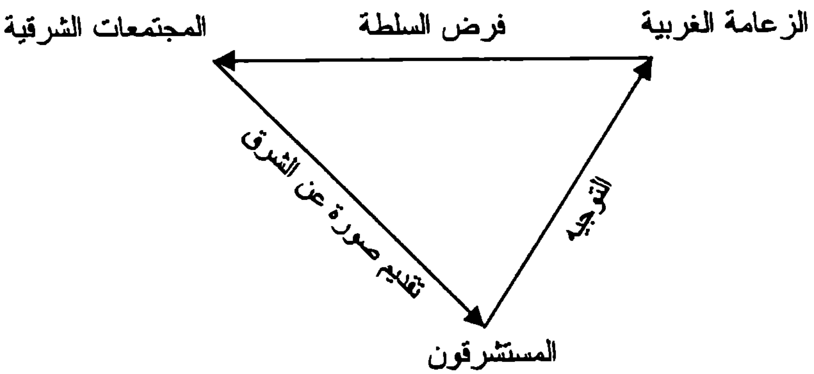
يسعى الاستعمار للحيلولة دون ظهور اي اتحاد او تضامن اسلامي من خلال تحريف الاسلام بواسطة صياغة مفاهيم فارغة لكنها طنّانة كالاصولية، والارهاب، واثارة الاختلافات الدينية والطائفية والقومية والعرقية. وقطع المستعمرون خطوات متقدمة في اثارة مشاعر الانفصال، فاستطاعوا السيطرة على المسلمين(٥٦).

كانت الأفكار، والمؤسسات، والشخصيات ذات الصلة بالاستشراق خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تؤلف جزءاً مهماً من المرحلة الاولى لأعظم عصر استعماري في التاريخ. ومع نهاية الحرب الكونية الاولى، استعمرت اوربا نحو ٨٥٪ من سطح الكرة الأرضية. وليس بعيداً عن الحقيقة اذا قال البعض ان الاستشراق جانب من جوانب الامبريالية ووجه من وجوهها المتعددة. فقد شمّر الاستشراق عن ذراعيه لصناعة لغة وهوية ميتتين للشرق، وسعى في ذلك لتمهيد الطريق للعسكريين والساسة والموظفين والبيروقراطيين الاستعماريين(٥٧).

اذن كان الاستشراق وتراثه، والمستشرقون، دليلاً للمستعمرين الى طرق الشرق المتعرجة، من اجل فرض سلطانهم وحكمهم عليه. فمعرفة الشرقيين تسهل عملية الاستيلاء عليهم واخضاعهم. فالمعرفة مصدر للقوة، والقوة الاكبر بحاجة الى معرفة اكبر. ولذلك يمكن مشاهدة نوع من الحركة الديالكتيكية ذات الاتجاهين بين المعلومات من جهة وبين القوة من جهة اخرى، حيث يمثل الاستشراق ابرز النماذج على هذا الصعيد(٥٨).

كان المستعمرون بحاجة الى الاستشراق من اجل فرض سيطرتهم على الشرق، وتذليله، وإضفاء الشرعية على تلك السيطرة، كي يعلموهم طرق فرض السلطة على الشرقيين من جهة، وليقدّموا عن الشرقيين صورة الضئيل الكسل التافه، ويعرّفونهم بأنهم كائنات أُريد لها أن تُحكم لا أن تَحْكم.

يمكن التعبير عن الارتباط بين المستشرقين والاستعمار، والخدمات التي قدّموها للدول الاستعمارية، في الشكل الآتي:(٥٩).



فالمستشرقون ومن خلال دراسة المجتمعات الشرقية يقدمون صورة عنها، ثم يقدمون على اساس تلك الصورة التوجيه والنصح الى الزعامات والقيادات الغربية، من اجل فرض سلطتها على المجتمعات الشرقية.

اذن حتى لو سعى الاستشراق الجديد الى تقديم صورة واقعية عن الامم والمجتمعات الشرقية، لكنه يخفي خلف تلك الصورة هدفاً آخر يتمثل في خدمة البلدان الاستعمارية.

وفي القرن العشرين،لعب الاستشراق دوراً في سيطرة الغرب على العالم من خلال آليتين: الاولى، استخدام الامكانات الجديدة للمعرفة والعلم والتقنية ووسائل نشرها كالمدارس والجامعات والمطبوعات، من اجل اعادة بناء الذهنية الشرقية ومزجها بثقافةالغرب بحيث تشعر هذه الذهنية انهاشبيهة بالذهنية الغربية،

فتفتح الباب بوجه قيمها ومبادئها.

الثانية، قيام بعض المستشرقين بمهام تخرج عن دائرة التفكير والعلم، بحيث تمهّد الارضية لتحقيق اهداف الدول الاوربية في السيطرة على البلدان الاخرى(٦٠).

اذن تكرست تلك الدراسات لخدمة الأهداف غير العلمية، واستخدمت اطراً غير علمية. ومع انهاتوصلت الى بعض النتائج المفيدة ونجحت في اكتشاف جزء مهم من حقائق البلدان الشرقية لاسيا على صعيد ثقافتها وحضارتها، غير ان تلك الحقائق لم توجّه نحو الاهداف العلمية الصرفة(٦١).

من بين الحقول التي اهتم بها المستشرقون، والتي كانت تبدو مفيدة للتعبير عن مدى حيادهم العلمي ونسبة علمهم بالديانة الاسلامية وسلامة استنباطاتهم، هو حقل علوم القرآن والحديث.

المستشرقون الّفوا الكثير من حقل العلوم القرآنية والحديث والفقه الاسلامي. ولربما يمكن القول انّ جل كتاباتهم، كانت في هذا الحقل بالذات. وانبرى هؤلاء لايضاح الآيات المتشابهة والقراءات الشاذة والنادرة، والتأويل المتطرفة للقرآن، وتبيان الاختلاف في وجهات نظر المفسرين وما الى ذلك. وكان اسلوبهم يقوم على التشكيك وتشويش المعارف والمعلومات.

كانت كتاباتهم في الفقه الاسلامي تقوم على معارضة هذا الفقه، مدّعين انّ الاستنباطات الفقهية قد توقفت، لأن الاحكام الاسلامية كانت فاعلة لفترة محددة، ثم أُغلق باب الاجتهاد الى الأبد. وعلى هذا الاساس ينبغي على المسلمين في العصر الحديث أن يأخذوا احكامهم الجديدة من مصدر آخر غير الاسلام، اي من القوانين الغربية(٦٢).

لربما يعود هذا الفهم الخاطئ للاسلام والفقه الاسلامي، الى عجزهم عن فهم اللغة العربية، ودلالاتها اللغوية، وعلوم اللغة العربية(٦٣). وقد بلغ بهم الجهل باللغة العربية وعلومها درجة. بحيث يتجاهلون أحياناً بعض مسلمات اللغة العربية والقرآن.

فالمستشرق «جوزيف شاخت» كان يجهل اللغة العربية وضروراتها البلاغية، لذلك كان يؤكد على قصة «الغرانيق» ويعتبرها قصة ذات واقع تاريخي، بينما يؤكد علماء اللغة العربية وفقهاؤها على استحالة حدوث مثل هذا الحدث، ويعتبرونه ضعفاً لغوياً لا يمكن ان يخفى على المشركين العرب الذين كانوا أصحاب اللغة العربية. ثم انّ اسلوب السورة وحتى من بعد تلك الآيات التي يزعمونها، يأخذ طابع مهاجمة الاصنام والمشركين، وهو اسلوب لا يلتقي مع تلك الآيات المفتريات(٦٤).

مونتغمري واط، يؤكد على ان نظرة المسلمين الى المسيحية نظرة ودية وجيدة، ويعتقد ان كثيراً من الآيات المدنية التي توجه الانتقاد الى اليهود والنصارى، انما تقصد في انتقادها، النصارى بالذات، كما في الآيات ١٠٥ و١١١ و١١٤ ـ ١٢٠ من سورة البقرة، والآيات ٦٠ ـ ٦٧ من سورة آل عمران.ويزعم ان بعض الآيات قد أُعيد النظر فيها فيما بعد اما من قبل المسلمين او من قبل الرسول نفسه، كي تُطلق على اليهود وعلى النصارى معاً(٦٥).

هذا الزعم الذي يزعمه واط، ثقيل جداً على المسلمين الذين يعتبرون القرآن نصاً الهياً ثابتاً لا يقبل التحريف والتغيير. غير انه امر لا يحظى بمثل هذه الأهمية لدى المستشرقين، لأن القرآن من وجهة نظرهم قابل لاعادة النظر وحتى للتحريف، وانه كتاب من تأليف الرسول. ومن الواضح انّ مثل هذه النظرة ستفرز عواقب وخيمة على التعاليم الاسلامية(٦٦).

نظرة المستشرقين الى الفقه، تعاني هي الاخرى من هذا النمط من العيوب والمثالب وسوء الفهم. فهؤلاء يعتبرون الفقه والشريعة الاسلامية، قد إبتدءآ بكلمات وأحاديث النبي، ثم عمل الفقهاء على تكاملها. لذلك يعبرون عن فقه الشريعة الاسلامية بالفقه المحمدي (Mohammadan Law)، للتأكيد من خلال هذا التعبير على بشرية هذا الفقه ونفي الطابع الوحياني عنه. غير انّ الشريعة الاسلامية ترفض بالأساس صفة الانسانية والبشرية، وتعتبر الاسلام شريعة ليست خاصة

بزمان او مكان معين، ولا وليدة أفكار فردية خاصة، وانما هي نتاج وحياني الهي لجميع الناس ولكل مكان وزمان(٦٧).

قدّمت معلومات الاستشراق تفاسير مختلفة عن الاسلام وجذوره. ولوكان المستشرق مفكراً علمياً ومنصفاً، لذهب على اقل تقدير الى القول بأن الاسلام مزيج من المسيحية واليهودية والديانة الزرادشتيه(٦٨).

اما اذا كان المستشرق منحازاً وغير منصف، فلن تكون كتاباته عن الاسلام لا علمية ولا موضوعية وانما مغرضة وباطلة. لذلك نرى المستشرق «سبرينغر» يقول:

«الاسلام آراءالحادية أملاها الشيطان. ورسول الاسلام المزيف ثرثار وكذاب ولص وساحر وشهواني ورئيس فرقة من قطاع الطرق وقد أصيب بجنون العظمة وقد مات في ذروة السكر.... والمسلمون فئة متوحشة غير متمدنة لا غير»(٦٩).

لم يقدم المستشرقون المعاصرون صورة حقيقية للرسول الاكرم محمد (ص)، وقد سلكوا طريقاً ضالاً نظراً لجهلهم باللغة والثقافة العربيتين. وحتى اذا ما اراد البعض ان يرسم صورة حسنة لرسول الاسلام، فانه يرسمه بطريقة وكأنه يتحدث باللغة الألمانية او الفرنسية او الانجليزية، ولا يشاهد في كلماته أي أثر للعقلانية ولا لثقافة الاسلام واللغة العربية(٧٠).

الاستشراق اذن افراز من افرازات الكنيسة. فالكنيسة التي شعرت انهامهددة من قبل الفكر الاسلامي، رأت من الضروري مواجهة هذا الفكر وتحريف تعاليمه وتشويه صورته، من اجل ان تحد من اقبال المسيحيين عليه. فكانت هذه العملية بحاجة الى معرفة الشرق واعداد تقارير بشأنه.

لكنّ الذي ادى الى استمرار الاستشراق حتى في اعقاب زوال السطوة الكنسية وظهور العلمانية في اوربا، هو حاجة الاستعمار الى معرفة بلدان الشرق التي كانت اغنى واوسع المستعمرات الغربية، من اجل السيطرة وفرض هيمنته عليها، وكذلك هناك سبب آخر يتعلق بنظرية المعرفة والذي تزامن مع مرحلة التنويرية. فقد ظهر

مفهوم الـ (Objet)، الذي كانت لديه القابلية على معرفة وفهم كل شيء، وكذلك قابلية صقل جميع المفاهيم. فكان على كل شيء ان يخضع لقوة هذا المفهوم الظاهر حديثاً، ويتحول الى (Sujet). ولم تكن حركة تحويل العالم الى، تشمل العالم الطبيعي وغير الانساني فحسب، وانما تشمل حتى الانسان ايضاً. فأصبح علم الانسان حقلاً معرفياً جديداً من اجل ان يدرس الانسان الاوربي الحديث، الاناس «الآخرين» باعتبارهم موضوعاً او (Sujet). ولهذه الفكرة جذور في مفهوم المحورية الاوربية[1] والذي كان يختفي خلف الحداثة الاوربية، ويُعدّ الموجِّه لها.

هذه المحورية او المركزية الاوربية، هي التي دفعت الاوربيين لدراسة الشرق واكتشافه، بل وحتى «اختراعه». فكأنّ الشرق لم يكن له وجود قبل ذلك، غير انّ الغرب المسيحي هو الذي اوجده من كتم العدم الى ضوضاء الوجود. وكذلك كأنّ الشرق كان عنصراً من عناصر الطبيعة كالراديوم، والصوديوم، او حشرة من الحشرات التي تمّ اكتشافها من قبل الغرب.

المفهوم الآخر الذي كان مختفياً خلف الحداثة، وعمل لا شعورياً على تشجيع الاستشراق، هو مفهوم التقدمية[2] الهيغلي الذي يعتبر اوربا ذروة المدنية المعاصرة، ولابد للمدنيات الاخرى ان تصل عاجلاً ام آجلاً الى نفس الموضع الذي تقف عليه اوربا.

انطلق المستشرقون لدراسة الحضارات والمدنيات الشرقية انطلاقاً من الفكرة السابقة، وتوصلوا الى النتيجة التالية وهي انّ هذه الحضارات قد توقفت ولا تستطيع بمفردها ان تسلك طريق الغرب، ولابد للاوربيين ان يأخذوا بزمامها ويقودها نحو طريق الحضارة والتمدن.

يقف خلف هذه الفكرة، لون من التبشير المسيحي. في الفترة التي كانت فيها الكنيسة تسيطر على نظرية المعرفة في اوربا، كانت مهمة المبشرين النصارى

---

(1) Ewo - Centrism.

(2) Progresism.

والمستشرقين، اعداد الارضية لخروج غير الغربيين (الشرقيين)، من ظلام غير النصرانية (لاسيما الاسلام) الى نور النصرانية! وحينما ولّى عهد السيطرة الكنسية وحلّت محلها العلمانية، كان ينبغي على المستشرقين العلمانيين القيام بنفس تلك المهمة في النظام المعرفي الجديد، اي نقل الحضارة العصرية الى العالم غير العصري، ونقل الحداثة الغربية الى العالم غير الغربي، لأن هذا يمثل مقتضى التقدمية الحديثة. لكنهم من خلال هذا التعامل، ينظرون الى الشرق كموضوع او (Sujet) بمستوى الطبيعة وأقل شأناً منهم.

المستشرقون ـ وكما يقول ادوارد سعيد تأسياً بفوكو ـ يبحثون الشرق بمستوى المجرمين والمجانين والنساء، كموضوع من مواضيع العلم، وكأفراد بحاجة الى مراجعة في التربية واعادة في البناء. وكما انّ المجانين كانوا سبباً وموضوعاً لظهور علم النفس وعلم الطب النفسي الحديث،كذلك اصبح الشرق موضوعاً لعلم باسم الاستشراق، ينبري المستشرق من خلاله لدراسة الشرق كموضوع من خلال استخدام الاساليب التجريبية بطريقة من المفروض ان تكون محايدة. اي ان الشرق لم يكن في هذه العملية، سوى موضوع فحسب.

من جانب آخر، التناول الغربي للشرق، وضع الشرق والنساء في مستوى واحد. فكان الغرب ينظر اليهما من موقع الاستعلاء والأبوية والرجولية، ويرى انهما يستحقان الفتح، والرعاية، والتربية. وصاغ بشأنهما حواراً ذا طابع جنسي تبلور في الروايات والأدب القصصي.

الشرق من وجهة الاستشراق والغرب، سواء كان موضوعاً منفعلاً او جنساً مختلفاً وضيعاً، لا يستطيع ان يتحدث عن نفسه، لذلك يتحدث المستشرقون نيابة عن الشرقيين الى ان تحصل لديهم القابلية في يوم ما للتحدث عن انفسهم.

من جانب آخر، المستشرقون يهدفون الى اعادة بناء وتربية الشرق كأمر غير طبيعي بالقياس الى الغرب، وجعله عادياً وطبيعياً. وبذلك يضع الاستشراق ذريعة نظرية في يد الدول الاستعمارية لاستعمار الشرق.

هوامش الفصل الرابع:

١ ـ نصر محمد عارف، التنمية السياسية المعاصرة، الولايات المتحدة الأمريكية، فيرجينيا، هيرندن، ١٩٩٢/١٤١٢، ص١١٧.

٢ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ادوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال ابو ديب، بيروت، ١٩٨١؛ ايضاً راجع: محمد الدسوقي، المسار التاريخي وتقييم الاستشراق، ترجمة محمود رضا افتخار زاده، طهران، هزاران، ١٩٩٧.

٣ ـ راجع: محمد اركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، بيروت/ لندن، دار الساقي، ٢٠٠٠.

٤ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ٣٩.

٥ ـ احمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٧٠ ـ ٧١.

٦ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ٨٠.

٧ ـ نصر محمد عارف، سابق، ص ١١٥.

٨ ـ عبدالله محمد الامين النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، الولايات المتحدة الامريكية، فيرجينيا، ١٩٧٧/١٤١٧، ص ١٧ ـ ١٨.

٩ ـ يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة عمر لطفي العالم، دمشق، دار قتيبة، ١٩٩٦، ص ١٤ ـ ١٥.

١٠ ـ ابراهيم الفيومي، الاستشراق رسالة الاستعمار، ص ١٤١.

١١ ـ انور عبدالملك، «الاستشراق في ازمة»، الفكر العربي، العدد ٣١، آذار ١٩٨١، ص ٦٧.

١٢ ـ نفس المصدر.

١٣ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ١٠٠.

١٤ ـ خليل احمد خليل، الفكر العربي، ص ٥٨.

١٥ ـ نصر محمد عارف، سابق، ص ١١٧.

١٦ ـ نفس المصدر، ص ١٣١؛ ايضاً راجع: فؤاد زكريا، «نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج»، مجلة فكر الدراسات والأبحاث، العدد ١٠، ١٩٨٦، ص ٣٥ ـ ٤٧.

١٧ ـ نصر محمد عارف، ص ١٣١، نقلاً عن محمود شاكر، المتنبي، رسالة في الطريق الى ثقافتنا، القاهرة، كتاب الهلال، اكتوبر ١٩٨٧، ص ٩٢.

١٨ ـ نصر محمد عارف، سابق، ١١٩.

١٩ ـ نفس المصدر، ص ١٣٣٣.

٢٠ ـ نجيب العقيقي، المستشرقون،مصر، دار المعارف، ١٩٦٥، ج ٣، ص ١١٥٦ ـ ١١٥٧.

٢١ ـ محمد حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري،سلسلة كتاب الامة، قطر، صفر ١٤٠٤، ص ٣٠.

٢٢ ـ كمثال، راجع: ادوارد سعيد، سابق، ص ٧٢.

٢٣ ـ نفس المصدر، ص ٢٤٤؛ محمد حمدي زقزوق، سابق، ص ٤٧.

٢٤ ـ السيد محمد الشاهد، «الاستشراق ومنهجيةالنقد عند المسلمين المعاصرين»، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٢، السنة ٦، شتاء ١٩٩٦، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

٢٥ ـ محمد حمدي زقزوق، سابق، ص ٧٤.

٢٦ ـ حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، بيروت، الموسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، ص ٢٤.

٢٧ ـ عجيل سالم النشيمي، المستشرقون ومصادر التشريع الاسلامي، الكويت، ١٤٠٤/١٩٨٤، ص ١٠.

٢٨ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ٢١٧.

٢٩ ـ زهر الدين،الاسلام والاستشراق،بيروت، دارالندوة الجديدة، ١٤١٢هـ،ص ١٦٤.

٣٠ ـ انور عبدالملك، سابق، ص ٧٣.

٣١ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ٢١٨.

٣٢ ـ نصر محمد عارف، سابق، ص ١٢١ ـ ١٢٥.

٣٣ ـ هاشم صالح، ص ٧.

٣٤ ـ Alain Roussillon في: محمد اركون وآخرون، سابق، ص ١٨٩؛ عبدالله محمد الأمين النعيم، سابق، ص ٢١٥.

٣٥ ـ محمد اركون وآخرون، سابق، ص ١٩٠، نقلاً عن جريدةالنور، ١٩٨٤/١٠/١٠، ص ١٠.

٣٦ ـ ايفانز بريتشارد، الانثروبولوجيا الاجتماعية،ترجمةاحمد ابوزيد، القهرة، ١٩٨٠، ص ١٦٢، نقلاً عن محمد احمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، الولايات المتحدة الامريكية، فيرجينيا، هيرندن، ١٤١٢ / ١٩٩١، ص ١٤٩.

٣٧ ـ مكسيم رودنسون، «الدراسات العربية والاسلامية في اوربا»، في: محمد اركون وآخرون، سابق، ص ٤٨.

٣٨ ـ نفس المصدر، ص ٤٩ ـ ٥٠.

٣٩ ـ نفس المصدر، ص ٥١.

٤٠ ـ عجيل سالم النشيمي، سابق، ص ٩.

٤١ ـ ادوارد سعيد، سابق، متفرقة.

٤٢ ـ زهر الدين، سابق، ص ٨٨.

٤٣ ـ حسن حنفي، سابق، ص ٢٥.

٤٤ ـ زهر الدين، سابق، ص ٨٩.

٤٥ ـ عجيل سالم النشيمي، سابق، ص ٢٠ ـ ٢١.

٤٦ ـ هاشم صالح، سابق، ص ٧.

٤٧ ـ أنور عبد الملك، سابق، ص ٧٦ ـ ٧٧.

٤٨ ـ ابراهيم الفيومي، سابق، ص ١٨١.

٤٩ ـ انور عبد الملك، سابق، متفرقة؛ محمد أركون وآخرون، سابق، ص ٣٦.

٥٠ ـ بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، بيروت، مؤسسة الابحاث الجامعية، ١٩٨١، ص ٢٥ و١٠٠ و١٢٠.

٥١ ـ ابراهيم الفيومي، سابق، ص ١٠٨.

٥٢ ـ زهر الدين، سابق، ص ٨٨.

٥٣ ـ حسين فهيم، قصة الانثروبولوجيا، الكويت: سلسلة عام المعرفة، ص ١٧٢.

٥٤ ـ بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٦٧؛ مصطفى نصر مسلاتي، الاستشراق السياسي في النصف الاول من القرن العشرين، طرابلس (ليبيا)، دار اقرأ، ١٩٨٦، ص ٢٦٧.

٥٥ ـ زهر الدين، سابق، ص ١٠٧.

٥٦ ـ ابراهيم الفيومي، سابق، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

٥٧ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ١٤٥.

٥٨ ـ نفس المصدر، ص ٦٨ ـ ٧٠؛ محمد حمدي زقزوق، سابق، ص ٨٤.

٥٩ ـ الان روسيون، سابق، ص ٢٠٢.

٦٠ ـ احمد ابو زيد، «الاستشراق والمستشرقون»، مجلة عالم الفكر، الكويت: عدد خاص بعنوان دراسات اسلامية، ١٩٨٤، ص ٨٥ ـ ٨٦.

٦١ ـ محمد محمد امزيان، سابق، ص ١٥٠.

٦٢ ـ عجيل سالم النشيمي، سابق، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٦٣ ـ نفس المصدر، ص ٩.

٦٤ ـ نفس المصدر، ص ٣٣ ـ ٣٤؛ لمزيد من المعلومات بهذا الشأن، راجع: مروان عبد

الصبور شاهين، الاستشراق والقرآن العظيم، ترجمة مروان عبد الصبور شاهين، القـاهرة، دار الاعتصام، ١٩٩٤.

٦٥ ـ نقلاً عن النعيم، سابق، ص ٢٦ ـ ٢٧.

٦٦ ـ نفس المصدر.

٦٧ ـ عجيل سالم النشيمي، سابق، ص ٢٦ ـ ٢٧.

٦٨ ـ ابراهيم الفيومي، سابق، ص ٣٣٧ ـ ٣٥٩.

٦٩ ـ عبد الحليم محمود، اوربا والاسلام، بيروت، المكتبة المصرية، ص ٨٩.

٧٠ ـ نفس المصدر، ص ١٠٦.

الفصل الخامس

العلمانية

كثير من المؤشرات تشير الى وجود نزعات دينية لدى الناس سواء ارادوا ذلك ام لا. فالقبائل البدوية التي عاشت ما قبل التاريخ كانت تعبد الطبيعة وشتى مظاهرها اعتقاداً منها بأنها ذات روح وحياة. وظهرت منذ فجر الحضارة البشرية اديان كثيرة تطور كل منها بشكل معقد جداً. اي ان التدين كان يمتد ويتجذر في شتى جوانب حياة الانسان بحيث يظهر تأثير التعاليم الدينية على معظم سلوكياته.

ولم تُستثن السياسة ـالتي تُعّد أهم ظواهر الفكر والعلاقات البشرية ـ من هذه القاعدة ايضاً، وهناك اواصر وثيقة بين الدين والسياسة. فالأديان الالهية ـلاسيما الاسلام ـ قدّمت التعاليم الحكومية، بل وحتى نوع الحكومة وشكلها. غير انّ التغييرات الهائلة التي طرأت على عالم الغرب في العصر الحديث وهيمنة العلمانية المسيحية او انفصال الدين عن السياسة، امر ادى الى تهديد العلاقة القائمة بين الدين والسياسة.

سعى الغرب الجديد من خلال رفض العلاقة بين الدين والسياسة والفصل بين الاثنين، الى تحديد تدخل الاديان الالهية في شتى جوانب السياسة، وإحلال التعاليم

العلمانية محل التعاليم الدينية. ورغم ذلك لا يمكن نكران وجود علاقة بين الدين والسياسة حتى في عالم الغرب.

الغزو الثقافي الغربي الذي طال أبعد مناطق العالم بما فيها العالم الاسلامي، اخذ يروّج لفكرة انفصال الدين عن السياسة، ويحرض على ضرورة عدم تدخل كل منهما في شؤون الآخر. لذلك لابد من القاء نظرة اجمالية على تاريخ العلمانية وجذورها والأسس التي تقوم عليها في الغرب، وكيفية دخولها الى عالمنا الاسلامي.

تعريف العلمانية Secularism

كلمة (Secular) مشتقة من المفردة اللاتينية (Saeculum) او (Saecularum) بمعنى القرن. ويشير التعبير الأعم لهذا المفهوم الى كل شيء يتعلق بهذا العالم. والمصدر الفرنسي لهذه المفردة اي (Laicite)، مشتق ايضاً من الكلمة اليونانية Laicus بمعنى العوام في مقابل رجال الدين. وأُشير في معجم وبستر الى مفردة Saecul(um) باللغة اللاتينية المتأخرة بمعنى الدين العالمي والدنيوية في مقابل الاخروية.

في الاستخدام الاول لهذه المفردة في العصر المسيحي(١)، أُشير الى استخدامها في القرن الثالث الميلادي في وصف رجل الدين المدني[١]، اي رجل الدين الذي تخلى عن الحياة الرهبانية في مقابل رجل الدين الرهباني[٢].

يقول الباحث الديني براين ر. ويلسون بهذا الشأن: اول ما استخدم تعبير العلمنة في اللغات الاوربية، كان في معاهدة وستفالي عام ١٦٤٨، والمراد بها توضيح ووصف نقل الاراضي التي كانت تحت اشراف الكنيسة، ثم اصبحت تحت

---

(1) Secular Clergy.

(2) Monastic Clergy.

سيطرة القوى السياسية.

وكان تعبير الدنيوي او غير الديني (Secular) متداولاً بين الناس آنذاك. وكان التميز بينه وبين تعبير المقدس والديني (Sacred)، يوحي بتفوق وأفضلية الامور والمفاهيم المقدسة أو الدينية(٢).

ظهرت خلال التاريخ أشكال متعددة لمفردة (Secular)، لكنّ استخدامها في صيغة (Secularism)، يعود الى القرن التاسع عشر. واستخدم جورج هوليوك[1] ـوكان من انصار روبرت اوفن ـ الذي كان يهدف الى القضاء على خرافات الديانة المسيحية واصلاحها، هذا الاصطلاح بمعنى: «رؤية ذات صلة بالقضايا والامور القابلة للاختبار عن طريق تجربة الحياة»(٣). ومن الواضح انّ هذا الاصطلاح يكشف عن نزعة فكرية وسياسية واجتماعية. بل يعبّر بشكل عام عن مذهب ايديولوجي يتوفى مجابهة الاعتقادات والانتماءات الدينية في الميدان السياسي ـ الاجتماعي.

بما أنّ مفردة (Secularism) قد دخلت الى العالم الاسلامي قادمة من عالم الغرب الحديث، فقد استخدمت بمعان عديدة ومختلفة في اللغات الاسلامية لاسيما الفارسية، والتركية، والعربية.

فيُعبَّر عنها باللغة الفارسية بالدنيوية، واللادينية، والعُرفية، والهرب من الدين، وفصل الدين عن السياسة. وأصبحت هذه المفردة اكثر تجذراً في اللغة التركية بعد قيام كمال اتاتورك بالغاء الخلافة العثمانية وتأسيس نظام علماني. لذلك يعبَّر عنها في اللغة التركية بالاصطلاح الفرنسي «لائيسيسم»[2]. ويمكن انّ تُعدّ «الكمالية»، التعبير التركي عن العلمانية(٤).

---

(1) George J. Holyooke.

(2) Laicism.

اصول الـ Secularism واختلافها عن الـ Secularization

الـ Secularism، إصطلاح ايديولوجي يبلّغ ويدعو للفكر الدنيوي او العلماني. اما اصطلاح الـ Secularization فهو عبارة عن نفس عملية فصل الدين عن السياسة والدنيا، وحذفه من وعاء العقل والتعاليم العقلية.

يقول ويلسون بهذا الشأن:

«عملية فصل الدين عن السياسة (Secularization)، تتصل اساساً بعملية نقصان وزوال النشاطات، والعقائد، والاساليب، والمظاهر الدينية والتي تتلازم غالباً مع سائر عمليات تغيير البناء الاجتماعي إما كنتيجة غير مطلوبة، او فجائية لهذه العمليات. في حين ان الـ (Secularism) او الدنيوية او القول بإصالة الدنيا، فهي عبارة عن عقيدة وايديولوجية. والقائلون بهذه الايديولوجية يرفضون ويخطّئون جميع أشكال الاعتقاد بالامور والمفاهيم الماوراء طبيعية والوسائط والأعمال الخاصة بها. ويدافعون عن الاصول غير الدينية والمضادة للدين على اساس انها ركيزة للاخلاق الفردية والنظام الاجتماعي»(٥).

للعلمانية او الدنيوية (Secularism) اصول متعددة. ولكن لو أردنا تبيانها بشكل عام ينبغي ان نقول بأنها رؤية تنفي بوعي جميع أشكال الاعتقاد بالامور الماوراء طبيعية والعوامل المتصلة بها، عن الحياة الاجتماعية، وتعتقد انّ الاصول غير الدينية تمثل اساس الاخلاق الفردية والاجتماعية. وعلى هذا الاساس يُعّد فصل الدين عن الميدان السياسي ـ الاجتماعي، اهم خصائص العلمانية.

بعض المفكرين مثل «هميلتون» يتحدثون عن اصول اخرى للعلمانية مثل: انسجام الناس مع هذا العالم، واصطباغ الحدود السابقة للعقائد الدينية بصبغة انسانية، وانتزاع القدسية من العالم والانطلاق من المجتمع المقدس ـ القيمي الى المجتمع الدنيوي ـ المقدس(٦). قد يجعل البعض من العقلية وتقدم العقل على النقل

ورفض تقدم ومرجعية الدين كأصل آخر من اصول العلمانية. ويُرفض في هذا التعريف اي تقدم لامور ماوراء الطبيعة على العقل.

اذن من ابرز اصول العلمانية هو انفصال الدين عن الحياة العامة، اي لا يحق للدين التدخل في الميدان السياسي ولا يمكن تحمل تدخل الدين فيه. وهذا التفسير القائم على الانفصال[١]، يشير الى ان الحكومة ليس بمقدورها ان تساند أي دين في المجتمع او تمنعه. وهناك تفسير آخر لانفصال الدين عن السياسة يقوم على الحيادية[٢]، فيرى عدم وجود انفكاك مطلق بين الدين والدولة، ويؤكد على تعامل الحكومة الحيادي مع الأديان الموجودة في المجتمع. وطبقاً للتفسير الأول لا يحق للحكومة ان تسمح لأي دين بمزاولة نشاطات وأعمال اجتماعية. اما طبقاً للتفسير الثاني، فلابد للحكومة ان تراعي جانب الحياد وعدم الانحياز في حجم المساعدة التي تقدمها للأديان الموجودة في المجتمع او في حجم النشاطات التي تسمح بها لتلك الأديان(٧).

اسس العلمانية في المسيحية والغرب

قلنا انّ العلمانية انبثقت من قلب المجتمع الغربي وترعرعت في أحضانه. لذلك من الضروري تقييم خلفية ظهور انفصال الدين عن السياسة في الغرب، من اجل الوقوف بشكل افضل على اسس العلمانية ومقوماتها. والحقيقة هي ان العوامل التي تكمن خلف ظهور العلمانية كثيرة جداً، حيث يقول ويلسون بهذا الشأن:

«اذا اردنا ان نوضح بشكل كامل النسيج المعقد للأسباب والعوامل التي اوجدت تيار فصل الدين عن الدنيا، فكأننا نريد ان ننفش غزل النسيج الاجتماعي ونغزله من جديد»(٨).

---

(1) Separation.

(2) Impartiality.

ولكن بمقدورنا الاشارة الى بعض تلك الأسس:

أ ـ الأسس الدينية للعلمانية في الديانة المسيحية

يمكن ان تكون الديانة المسيحية، أحد اهم عوامل ظهور فكرة المذهب العلماني في الثقافة الغربية، اذ توجد في كتاب الانجيل آيات وشواهد كثيرة تقوم على اساس فصل الدين عن السياسة والحكومة. منها إجابة السيد المسيح (ع) على سؤال بيلاطس القائل: هل انت ملك اليهود؟ فأجاب السيد المسيح: مُلكي ليس في هذا العالم. فلو كان ملكي في هذا العالم لكان خدّامي يحاربون كي لا أُسلَّم لليهود. ولكنّ ملكي ليس في هذا العالم اليوم(٩).

كما ورد في الانجيل ايضاً:

اذن قل لنا ما هو رأيك؟ فهل يجوز دفع الجزية لقيصر ام لا؟ فأدرك: عيسى شرّهم، فقال: ايها المراؤون لماذا تجربونني؟ وقال لهم: لمن هذه الصورة والرقم؟ فقالوا له: لقيصر. فقال: ما لقيصر لقيصر، وما لله لله(١٠).

طبقاً لهذين النصين الانجيليين ـ اللذين نعتقد نحن المسلمين انهما محرفان ـ وفّرت المسيحية الفرصة لفصل الدين عن السياسة. ولكن ينبغي ألا ننسى انّ فقدان القوانين الاجتماعية والحكومية في الديانة المسيحية، كان مؤثراً جداً على انفصال الدين عن السياسة. فالدين الذي يدّعي ان له سهماً في الحكم والسياسة فلابد ان تتوفر لديه بعض الأحكام الحكومية والاجتماعية على الأقل كي يحق لأتباعه الادعاء بمساهمتهم في الحكومة من خلال اجراء تلك الأحكام، او إسقاط النظام غير الديني بذريعة عدم إجراء أحكام الدين.

بما أنّ المسيحية تعتبر نفسها عقيدة افضل من الزمان والمكان، ولا تولي اهتماماً لدنيا الناس وتعتبرها دنيا مجازية، نراها تقف في مقابل الأديان الاخرى الكبرى كاليهودية والاسلام، لاسيما الاسلام الذي يسعى الى تأسيس حكومة اسلامية في

قالب احكام كالجهاد، والمقابلة بالمثل، والزكاة، والخمس، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والحدود، والديات، وغيرها من الاحكام التي يلزم لتطبيقها وجود قوة قهرية. ولذلك يرى البعض انّ المسيحية هي السبب في ظهور العلمانية نظراً لأخذها بعداً واحداً فقط بعين الاعتبار(١١).

اضف الى ذلك انّ التفاسير المختلفة للانجيل وتعاليمه، كانت تساعد على ظهور العلمانية وتقويتها، وقد ايّد كثير من مفكري المسيحية ومؤرخيها ورجال الدين فيها، هذا المنحى.

فالقديس اوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠ م) ـ على سبيل المثال ـ يقول في فكره الفلسفي بوجود مدينتين: مدينة الله، وهي مدينة المقدسات والمعنويات والقيامة، ومدينة أرضية، وهي الدنيا وما يتعلق بها. ويفترض لكل مدينة ملكاً مستقلاً ويرى وجوب الانصياع للملوك الدنيويين لأنهم يوفرون الأمن والسلام(١٢).

ويقول البابا كلازيوس في القرن الخامس الميلادي:

«بما انّ عيسى المسيح كان على علم بالضعف الانساني، فقد ابتدع مشروعاً كبيراً وضخماً لانقاذ اتباعه، ففصل وظائف وصلاحيات الملوك عن ذلك الدين، وأحال الى كل من هذين المرجعين ما ينسجم معه من شؤون. ولم يُعطَ أي انسان مثل هذا الامتياز وهو ان يكون الاثنان من نصيبه في آن واحد»(١٣).

كذلك يقول دوكلاتور وهو من مؤرخي القرن التاسع عشر:

«الديانة المسيحية فصلت الدين عن الدولة وقالت بما انّ الدين سماوي لذلك لا يمكن ان يمتزج مع الموجودات الأرضية. وكان عيسى يقول للناس: «ما لقيصر لقيصر وما لله لله». ولم يكن أحد قد فصل حتى تلك اللحظة بهذه الصراحة بين الله والدولة»(١٤).

يعتقد المؤرخ الغربي والخبير الشهير في شؤون الاسلام «برنارد لويس»،

بوجود اختلاف أساسي بين الاسلام والمسيحية، ويقول:

«لم يكن يوجد في الاسلام الكلاسيكي اي اختلاف بين الدين والدولة». ويرجع وجود سلطتين في المسيحية الى جذورها حينما كانت تأمر أتباعها باعادة ما كان لقيصر الى قيصر وما كان للدين الى الكنيسة. فعلى مدى تاريخ المسيحية كانت توجد سلطتان: الله، وقيصر. فالاولى خاصة بالكنيسة، والثانية خاصة بالحكومة. وقد تتصل هاتان السلطتان فيما بينهما وقد تنفصلان في بعض الأحيان، وقد تنسجمان او تتعارضان. وقد تغلب احداهما الاخرى او تتدخل في شؤونها. ولربما تعترض واحدة على الاخرى، مثلما نجرّب مثل هذه التجارب ثانية في هذا اليوم، لكنهما كانتا إثنتين دائماً: سلطة معنوية، وسلطة دنيوية. وقد انسجمت كل منهما مع قوانينها وجهازها القضائي وسلسلة مراتبها. بينما كان الاسلام وقبل عصر الحداثة سلطة واحدة ولم يكن سلطتين. لذلك لم يكن بالامكان إثارة موضوع الفصل بينهما. فالفصل بين الدين والدولة الذي لديه جذور عميقة في المسيحية، لا وجود له في الاسلام واللغة العربية القديمة وسائر اللغات التي اخذت مفرداتها الثقافية والسياسية من اللغة العربية. فلم تكن توجد في اللغة العربية مفردات مزدوجة كالروحاني وغير الروحاني، والأرضي والسماوي، والديني واللاديني»(١٥).

ب ـ الاسس التاريخية والاجتماعية للعلمانية في الغرب

لاريب في انّ تعاليم الديانة المسيحية لا تؤدي بمفردها الى ظهور العلمانية، ولابد من الاهتمام بالعوامل التاريخية والاجتماعية ايضاً، لأنّ هذه العوامل مجتمعة هي التي ادت الى توافر الأرضية لتسارع فكرة انفصال الدين عن السياسة.

كان الفساد المالي الذي تعاني منه الكنيسة، من بين العوامل الاجتماعية المؤثرة في ظهور العلمانية. فالكنيسة التي كانت تدّعي السلطة على العالم المعنوي والالتزام بتعاليم السيد المسيح، تحولت على صعيد الواقع الى مؤسسة رأسمالية كبرى.

فالكهان والقساوسة كانوا من أثرى افراد المجتمع بسبب الاموال التي كانت تصل اليهم من بيع رسائل الغفران وطبيعة مناصبهم الدينية، ومن خلال التعاون مع الحكومات والتصرف في اموال الكنيسة. لذلك اصبح هناك بون طبقي كبير بينهم وبين طبقات المجتمع الاخرى.

يتحدث دين كوست الذي أُحضر بين يدي القديس پول عام ١٥١٢، عن وضع الكنيسة بالشكل التالي:

«جميع ما تعاني منه الكنيسة من مفاسد وانحطاط وكذلك جميع معاصي الدنيا، ناجمة عن طمع وجشع القساوسة. فقد احتكر كل واحد منهم عدداً من الأعمال، وجعل الشؤون الدينية وسيلة للمعاملة، كما اتخذ كل منهم لنفسه بطانة خاصة، واستولت عليهم روح النفعية»(١٦).

انشداد الكنيسة الى الدنيا، ادى الى هبوط منزلة وقدسية الكنيسة ورجالها، وعزوف الناس عن المعنويات وبالتالي عن الدين الذي كانت الكنيسة تتحدث باسمه.

اضف الى ذلك ان المناصب الدينية التي كانت تمنحها الكنيسة، وكذلك تعيين وعزل رجال الدين المسيحي، أمر لم يكن يجري على اساس الكفاءة والتقوى، وانما كانت المصالح الدنيوية هي المعيار في تعيين الدرجات والمناصب الدينية. وقادت تلك المصالح والأطماع، الكنيسة ورجالها نحو الانزلاق وحتى التحريف وايجاد البدع في تعاليم وقرارات ورسائل البابوات. وتفاقم الفساد الاخلاقي عند الكنيسة ورجالها الى درجة بحيث بات البابوات والأساقفة يخجلون من التحدث عنها، فضلاً عن سريانه الى بعضهم ايضاً.

نقرأ في كتاب «قصة الحضارة» عن لسان أحد مفتشي البابا: «كان كثير من الرهبان يلعبون القمار، ويفتحون السنتهم بالسباب والشتم، ويترنحون في المقاهي، ويحتزمون السيوف، ويكنزون المال، ويزنون، ويعيشون كما يعيش المخمورون الشهوانيون»:(١٧).

في اعقاب ذلك، ظهرت النهضة الاوربية وحركة احياء العلوم في الغرب، وتعالت الاصوات المطالبة بالاصلاح الديني، وهيأت الانتقادات والاعتراضات المنطلقة من داخل الكنيسة على ممارساتها الاستبدادية ومحاكم التفتيش، ومعارضتها لانجازات العلوم الطبيعية، الأرضية لظهور الحركات الاصلاحية في الديانة المسيحية.

في القرن الرابع عشر تصاعدت حدة الاعتراضات والحملات ضد الكنيسة، وطالب ملوك معظم البلدان بعدم تدخل الكنيسة في شؤونهم وفرض الانزواء والعزلة عليها، اي بفرض العلمنة وفصل الدين عن الدولة.

ثارت في الدول الاوربية الكبرى مثل المانيا، وبريطانيا، وفرنسا، اعتراضات شديدة على دفع الضرائب وشرعية البابا والمجمع الكنسي. واخذت هذه الدول تسيطر على املاك وثروات الكنيسة شيئاً فشيئاً. كما وجهت الثورة الفرنسية ضربة قوية لجبروت الكنيسة، وجاء في الميثاق الوطني الفرنسي عام ١٧٩٤ انّ الكنيسة لا حقّ لها بالتدخل في شؤون السياسة قط. ففقدت الكنيسة سلطتها المعنوية بين الناس وثروتها الطائلة، وتم اغلاق محاكمها، فخرجت من ميدان السياسة والمجتمع(١٨).

ج ـ الأسس النظرية والمعرفية للعلمانية

قلنا انّ تعاليم الانجيل وكذلك بعض العوامل الاجتماعية الخاصة مثل فساد الكنيسة ورجالها، عملت على التسريع في حركة فصل الدين عن السياسة. وسعى بعض المفكرين الغربيين الذين كانوا يعارضون الكثير من اصول المسيحية ومبادئها ـ لاسيما سلطة البابا والكنيسة الكاثوليكية ـ على تحدى بعض هذه الاصول واحلال مذاهب فكرية جديدة محل اللاهوت الدوغماتي المسيحي.

كانت الكنيسة تعتبر نفسها سلطة أعظم من سلطة الامبراطور، غير انّ هذه

الفكرة اخذت تتجه نحو الافول في نهاية العصر الوسيط لاسيما في أعقاب ظهور بعض المفكرين مثل دانته اليـاري (١٢٦٥ ـ ١٣٢١)، ووليـام اوكـام (١٢٨٥ ـ ١٣٤٩)، ومارتن لوثر (١٤٨٣ ـ١٥٤٦). فكان دانته يعتقد بـانبثاق مـشروعية الامبراطور من الله مباشرة، ويرى انّ التملك الدنيوي والسلطنة في هذا العالم، امر يتعارض مع طبيعة الكنيسة ومعنويتها، لأنّ سلطانها في الآخرة(١٩).

الخطوة الاخرى للمفكرين الاوربيين، هو ان ينقلوا مصدر الشرعية من السماء الى الارض،واعتبار الرأي الشعبي العام مصدراً لشرعية الحكومة.

يقول أحد المفكرين المعاصرين:

«في يوم ما كانت الحكومات تحصل على هاتين المقولتين (اسـاس شرعـيتها، وسياستها)، من الشرائع. اي انّ الحاكم لا يكون على حق إلاّ اذا كان له رصـيد ديني، وكذلك كان سلوكه وفق الاخلاق الدينية والشرائع. اما في يومنا هذا، فقد تُرك هذ الرأي تماماً منذ أكثر من قرنين.... اذن الفكر العلماني أخرج الدين مـن ميدن الحكم، وأعطى للناس حق اقامة الحكومة وتشريع القوانين»(٢٠).

لا يمكن ضمن هذا الاطار نكران دور بعض الفلاسفةالغربيين في هـذا المجـال كالفيلسوف جون لوك الذي أثّر على الفلاسفة الذين اتوا من بعده. فلوك يرى انّ للناس حقوقاً لا يحق للحكومة التدخل فيهـا. بتعبير آخر: ان النـاس وقـبل ان تكون عليهم واجبات، لديهم حقوق لا يحق لأية حكومة ان تنتزعها.

مع تطور العلوم، اخذ ما وراء الطبيعة يتخلى عن موقعه تـدريجياً الى التـعقل والعلمية، وأخذ يتحدى علم الكتاب المقدس. يقول ماكس وبر بهذا الشأن:

«مع تقدم العلم والفن، فقد الانسان ايمانه بالقوى الغـيبية وأرواح الشـياطين. ونسي معنى الوحي والقدسية»(٢١).

بالنتيجة اصبح دور العقل في تفسير الكتاب المقدس ونواة الفكـر اللـيبرالي، يتصاعد من حيث الأهمية يوماً بعد آخر، وتـبلور الفكـر النـقدي لبـعض آيت

الكتاب المقدس. وأخذت الافكار الليبرالية تلقي بظلالها على المجتمعات الغربية تدريجياً، ونادت الليبرالية السياسية، والكلامية، والاقتصادية بتحرير الانسان من اي قيد او غل.

يُعد المذهب الانساني[1]، من المذاهب الاخرى المؤثرة على فصل الدين عن السياسة، وكان له تأثير كبير جداً في التطورات اللاحقة التي شهدتها المجتمعات الغربية، لاسيما حركة الاصلاح الديني والبروتستانتية. فهذا المذهب الذي اشتُق اسمه من المفردة اللاتينية يعتقد ان الانسان محور الكائنات، وينبغي على جميع الشرائع والبرامج ان تكرَّس لنفعه، والاّ فلن تتمتع بأي اعتبار. وعلى هذا الاساس تُعطي الاصالة للانسان وادراكه في جميع الابعاد.

يقول رينه غنون:

الانسانية الاولى ظهرت على شكل رفض الروح الدينية في العصر الحديث. وبما انهم ارادوا تحديد كل شيء بحدود الانسان الذي اتخذوه غاية ونهاية، فقد اخذ هذا الانسان في السقوط الاى ادنى درجات الوجود البشري يوماً بعد آخر(٢٢).

بلغ الامر بالمتطرفين الانسانيين في نهاية المطاف الى انكار وجود الله والحياة الأبدية، وما وراء الطبيعة، وحلّ محل ذلك كله، الايمان بالانسان واستعداداته.

وعملت القومية على تقوية العلمانية وتعزيز أفكارها وطروحاتها. فقد التهب الشعور القومي والوطني بين البلدان المسيحية بحيث غطّى على الشعور الديني، فأصبح الشعور القومي في الدرجة الاولى والشعور الديني في الدرجة السفلى. ويؤكد «ويل ديورانت» في «قصة الحضارة» على هذه الحقيقة ويقول انّ سلطة البابوات اخذت تضعف يوماً بعد آخر خلال القرن الرابع عشر، وأخذت تترسخ في الاذهان الفكرة التي تضع الوطن اولاً،ثم الدين المسيحي(٢٣).

في نهاية المطاف، عمل التطور التقني الهائل والثورة الصناعية التي شهدها

---

(1) Humanism.

الغرب، على اقتطاع الانسان الغربي تماماً عن التدين والالتزام بالدين، وأخذ تأثير الدين في شتى المجالات، يزداد شحوباً باستمرار.

يتحدث «باربور» عن تأثير الحداثة قائلاً:

«أُثيرت فلسفة حديثة للتاريخ تقول ان الانسان سيبلغ الكمال في هذه الحياة اعتماداً على جهوده فقط. وستتحقق له السعادة من خلال التقنية. وهذا على حد تعبير كارل بيكر نوع من المعاد المعاشي او الاخروية الدنيوية. بتعبير آخر: هو تجلّ وتجسّد جديد للمدينة الالهية والسماوية على الارض... كانوا يتصورون انّ العلم والتطور المادي يأتيان بالسعادة والفضيلة تلقائياً، وأنّ بامكان المرء ان يصنع لنفسه الجنة على الأرض»(٢٤).

يمكن على العموم تعريف العلمانية بأنها تيار أدىٰ في نهاية المطاف الى اضعاف السلطة الدينية، وليس مجرد حركة اوجبت اضعاف الدين في المجتمع فقط. فقد انفصل على أساسها الدين عن مؤسسة السياسة، ومؤسسة القانون، ومؤسسة التربية والتعليم، بل عن جميع المؤسسات المدنية في المجتمع ذات الصلة بالمواطنة. وقد نتج عن ذلك كله توليد الثقافة العلمانية، فأخذت تضعف وتضمحل القيم والعقائد الدينية بمرور الزمن حتى اصبحت اللغة والآداب، علمانية ايضاً.

تقوم الثقافة العلمانية على المعرفة الفلسفية التي تفصل العقلانية الاجتماعية عن الرؤية الميتافيزيقية لأنها تفترض وجود تعارض بين الافكار الميتافيزيقية والعقلانية الاجتماعية.

العلمانية في العصر الراهن تعني عدم حضور الدين في الميدان السياسي والاجتماعي. وثمة علاقة عكسية بين مدى المساهمة في الطقوس الدينية ومدى الايمان بالعقائد الدينية. ولكن ما هو مدى أهمية العلمانية بالنسبة للعالم الاسلامي، وما هو تأثير هذه الظاهرة على ثقافة وحضارة بل وجميع شؤون العالم الاسلامي؟

دخول العلمانية الى المجتمعات الاسلامية

المجتمعات الاسلامية ـ وعلى العكس من المجتمعات الغربية ـ تمثل تجربة اخرى لامتزاج الدين والسياسة والمجتمع. فقد اسس الرسول الاكرم محمد (ص) دولة دينية. وكان الخلفاء وسائر حكام الدولة الاسلامية قد مزجوا الدين بالسياسة ايضاً. ولم يُحذف الدين من شتى مجالات الدولة والمجتمع، حتى من قبل الخلفاء الامويين والعباسيين.

بعض المفكرين يُرجعون دخول العلمانية للعالم الاسلامي الى القرون القليلة الماضية، والى بداية الغزو الاستعماري الهولندي في القرن السابع عشر، وحملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨، ويعتقدون انّ العلمانية قد دخلت الى العالم الاسلامي منذ تلك الفترة.

بتعبير آحر: العلمانية من وجهة نظرهم، ظاهرة أجنبية، لأن التعاليم الاسلامية لم تفصل الدين عن الشؤون الاجتماعية والحكومية.

ويرى البعض انّ الفترة التي حكم فيها محمد علي باشا مصر، مثّلت طليعة ظهور العلمانية في العالم الاسلامي، لأن معظم الأوامر التي أصدرها بما فيها القوانين المدنية، كانت منطبقة مع القوانين الغربية. وقد تأثرت بلدان عربية اخرى كالعراق، وسوريا، وليبيا بمصر(٢٥).

على صعيد آخر، وفّر انهيار الامبراطورية العثمانية في أعقاب الحرب الكونية الاولى، الفرصة المناسبة لظهور العلمانية، بعد ان كانت الدولة العثمانية تدّعي عدم انفصال الدين عن السياسة لعدة قرون. وأدت الخلافات التي كانت قائمة بين العرب والخلافة العثمانية، الى شعور العرب بالفرح من انهيارها وتعاونهم مع قادة العلمانية التركية بزعامة مصطفى كمال. وأثمرت جهود جميع الناقمين على الدولة العثمانية، عن فصل السلطنة عن الخلافة وتحويل تركيا الى جمهورية. فاستطاع مصطفى كمال

الذي عُرِف بـ «اتاتورك» ـ اي أبو الاتراك ـ فيما بعد، وبمساعدة القوميين العرب، والدول الغربية، وفساد آخر خليفة عثماني، ان يُسقط الخلافة العثمانية ويؤسس دولة عثمانية لا دينية. فأغلق المدارس الدينية في تركيا، وألغى قوانين الفقه الاسلامي وأحل محلها القوانين الغربية، بل وأعلن انّ الدين عقبة في طريق تقدم المجتمع.

لربما يمكن القول ان اول رسالة صريحة ورسمية تتبنى فكرة العلمانية في العالم الاسلامي وتدافع عنها، كانت «الخلافة وسلطة الامة» التي اعدّها المجلس الوطني التركي ونشرها عام ١٩٢٢(٢٦).

في ايران، يمكن ان يُعدّ عهد رضا خان، الفترة التي بلغت فيها العلمانية ذروتها، والذي اتخذ من اتاتورك قدوة له بهذا الاتجاه. ولم يقتصر رضا خان على محاربة رجال الدين الاسلامي واقصائهم من الميدان السياسي فحسب، وانما شنّ حرباً شعواء على الدين والمراسم الدينية والكثير من مظاهر الالتزام الديني كالحجاب الاسلامي.

وقد لا تكون البلدان الاسلامية قد تعرضت للاعلام العلماني كما هي متعرضة في الوقت الراهن. فالعولمة التي طُرحت كمشروع جديد، تسعى لتوحيد الثقافات في ثقافة عالمية واحدة. ولذلك إنطلقت الثقافة العلمانية اللادينية الغربية في حملات اعلامية واسعة من اجل فرض نفسها على مسرح العالم واحصاء جميع الثقافات الاخرى بما فيها ثقافة الدين الاسلامي، لأن الدين الاسلامي على صلة وثيقة بالمؤسسات الحكومية والاجتماعية، وليس لا يشجع على انفصال الدين عن السياسة فحسب، وانما يسعى ايضاً الى تعزيز الارتباط القائم بينهما والاشراف المباشر عليه.

نحن نعيش في عصر تسعى فيه الايديولوجيات للحلول محل الأديان. فهذه الايديولوجيات ـ لاسيما الليبرالية ـ تعتبر الدين العقبة الرئيسية في طريق أفكارها وتعاليمها، وتسعى لحصر الأديان ـ لاسيما الاسلام ـ في اطار البعد الفردي.

امتداد الافكار الغربية ـ لاسيما العلمانية ـ ونفوذها الى دائرة الفكر السياسي الاسلامي، أمر ادى الى اثارة علامات الاستفهام حول الاصول العملية لسياسة الاسلام وفاعلية الدين. وقد استسلم بعض المفكرين في البلدان الاسلامية لتيار اللادينية والعلمانية، معتبرين الأخذ بالعلمانية امراً لا مفر منه.

اذن الثقافة العلمانية ذات الصلة الوثيقة بالنظام الليبرالي الديمقراطي الذي يعتبر الانسان محوراً، تسعى لاحلال نفسها محل الثقافات الدينية والتقليدية. وتتم هذه العملية بدقة وذكاء. ويبدو انّ عملية علمنة المجتمع تتم عن طريق التأثير على شتى الجوانب والأصعدة بما فيها لا شعور الافراد، بحيث ينفصل هؤلاء عن عقائدهم وقيمهم الدينية ضمن اطار عملية مدروسة ومتقنة. ولذلك يعتقد البعض انه لا توجد مقاومة جادة للأعمال والاساليب التي تؤدي الى تعزز العلمانية وانتشارها(٢٧).

غير انّ العالم الاسلامي يبدي العديد من ردود الفعل تجاه الثقافة الغربية والعلمانية. ويبدو انّ لوناً من الصحوة الاسلامية الجديدة قد ظهر في العديد من البلدان الاسلامية ضد هذا التيار. فقد ادرك الناس في اقصى بقاع العالم ان الشيء الذي يدعو اليه الغرب بزعامة الولايات المتحدة،انما يهدف في واقع الحال الى تحقيق مصالح اقتصادية وينم عن رغبة الغرب في الهيمنة على دول العالم الثالث.

اما ما يبلّغ له كقيم غربية وبروتستانتية امريكية، فهي ليست سوى صورة مشوهةوممسوخة للديانة المسيحية. ولذلك ليست لديها القدرة على استقطاب جميع الثقافات. ويعتقد «جيمس كرث» انّ دور امريكا في الشؤون الدولية، قد تبلور بواسطة الجذور البروتستانتية للولايات المتحدة، ولازال في حالة تبلور. فالبروتستانتية التي تدعو لها السياسة الخارجية الامريكية خلال القرنين الاخيرين، ليست المذهب البروتستانتي الأصيل، وانما مجموعة من الفواصل المتلاحقة التي تسارعت باتجاه الدنيوية.

نحن نقف في هذا اليوم في النقطة الاخيرة من هذا المسار التقهقري.

والبروتستانتية التي تُبلور الدور الأمريكي في عالمنا المعاصر، ليست سوى بدعة خاصة في المذهب الأصيل. فلم تعد بروتستانتية الإصلاح الديني، وإنما وجه مشوّه آخر للبروتستانتية القديمة.

حينما طُرحت الولايات المتحدة منذ عام ١٩٩٠ كقوة كبرى في العالم، تعاظم نفوذ هذه البروتستانتية المشوهة أيضاً، ولا زالت تزداد نفوذاً. ولكن بما أنها مذهب خاص غير مألوف، وتنظر إليها جميع الأديان والمذاهب تهديداً أساسياً وقاتلاً، لذلك أثار انتشارها مقاومة شديدة وصراعاً دولياً(٢٨).

إذن بالرغم من الدعايات الواسعة للغرب بشأن انفصال الدين عن السياسة وسائر الحقول الإجتماعية، يسعى الأفراد لمقاومة هذا التيار من خلال إحياء هوياتهم. لذلك لا بد للعلمانية الغربية في نهاية المطاف أن تتعرف على هوية الشعوب الأخرى وأفكارها، والتعايش معها، لا أن تسعى لإلغائها من خلال ما تملكه من إمكانات مادية غربية هائلة ودعايات واسعة، وإعلام مضلل قوي.

الإستنتاج

العلمانية تجربة تحققت لأوروبا في مهدها التاريخي والفكري وفي ظل الكثير من التعاليم والتيارات والأحداث. لذلك لا يبدو من العقل بشيء السعي لتطبيق هذه التجربة على المجتمعات الأخرى وفرض النموذج الغربي عليها.

في الديانة المسيحية إشارات إلى انفصال دائرة الدين عن دائرة الدولة والحكومة، أما الإسلام فقد أكد منذ ولادته على عدم انفصالهما قط، بل وله إشراف على الحقل السياسي ولا يفرّط فيه أبداً.

تسعى البلدان الغربية المعاصرة بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية للقضاء على العقائد الدينية للشعوب الأخرى عن طريق نشر فكرة العلمانية واللادينية ونظام الليبرالية الديمقراطية الغربية.

رغم هذا كله، فالعلمانية الغربية عاجزة عن تقديم نمط واحد يعم العالم، وذلك لاقتصار هذه التجربة على اوربا.

إنطلاقاً من ذلك ينبغي على البلدان الاسلامية ان تتسم بالحذر والدقة الضرورية لمجابهة هذا التيار. وعلى علماء العالم الاسلامي ان يتوفر فيهم الاستعداد للاجابة على التساؤلات الكثيرة الناجمة عن انتشار العلمانية في هذه المجتمعات كي يتضح غنى وقوة الثقافة الاسلامية اكثر من اي وقت مضى، وكي تبقى الثقافة العلمانية اللادينية قابعة في الحدود الجغرافية التي ظهرت فيها.

هوامش الفصل الخامس:

١ ـ علي رضا شجاعي زند، العرفية في التجربة المسيحية والاسلامية، طهران، مركز اعادة معرفة الاسلام وايران، ٢٠٠٢، ص ٥٥ ـ ٥٦.

٢ ـ براين ر. ويلسون، انفصالية الدين والدنيا في الثقافة والدين، تهذيب ميرجا اليادة، طهران، ١٩٩٥، ص ١٢٤.

3 - Catholic Encyclopedia, S.V. (Secularism).

٤ ـ عليرضا شجاعي زند، سابق، ص ٥٧.

٥ ـ براين ر. ويلسون، سبق، ص ١٢٦.

٦ ـ مالكوم هميلتون، علم اجتماع الدين، ترجمة محسن ثلاثي، طهران، مؤسسة التبيان الثقافية، ١٩٩٨، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

7 - Robert Audi and Nicolas Woltorstorff, Religion in Public Square,New York, London: Rowman and Littlefield Publishers, 1997, p.76.

٨ ـ براين ر. ويلسون، سابق، ص ١٣٩.

٩ ـ انجيل يوحنا، ٣٦/١٩.

١٠ ـ انجيل متى، ١٢/١٢ ـ ١٨؛ انجيل مرقس، ١٥/١٢.

١١ ـ «ماذا لدينا لنقدمه الى الغرب؟ وبأي اسلوب؟»، حوار مع البروفسور عبدالجواد فلاطوري، كيهان الثقافي، عدد ١٩٨٤/٥/٢٤، ص ٤ ـ ٩.

١٢ ـ مايكل ب. فاستر، أرباب الفكر السياسي، ترجمة جواد شيخ الاسلامي، طهران، امير كبير، ١٩٨٣، ج ١، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٤٠١.

١٤ ـ فوستل دوكولانز، الحضارة القديمة، ترجمة نصرالله فلسفي، طهران، آسيا، ١٩٦٤، ص ٤١٨ ـ ٤١٩.

15 - Bernard Lewis, The Political Language of Islam, Chicago andLondon: The University of Chichago Press, 1988, pp. 2 - 3.

١٦ ـ هارولد ج. لوسكي، مسار الحرية في اوربا، ترجمة مقدم مراغـئي، طـهران، شركـة الكتب الجيبية، ١٩٦٨، ص ٤٥.

١٧ ـ ويل ديورانت، قصة الحضارة،تـرجمـة صـفدر تـقي زاده وأبـوطالب الصـارحـي، طهران، منظمة الثورة الاسلامية للنشر والتعليم،١٩٨٨، ج ٥ (النهضة الاوربية)،ص ٦٢.

١٨ ـ نفس المصدر، ج ٨، ص ٦١ ـ ٦٣.

١٩ ـ بهاء الدين بازارغاد، تاريخ الفلسفةالسياسية، طهران، ١٩٦٩، ج ١، ص ٣٥٥.

٢٠ ـ عبدالكريم سروش، «معنى العلمانية ومبناها»، كيهان، السنة ٥،العـدد ٢٦، ١٩٩٥، ص٦

٢١ ـ مالكوم هميلتون، سابق، ص ٣٠.

٢٢ ـ رضا دلاوري، «ماذا يعني ماوراء الحداثة؟»، فصيلته الحوزة والجـامعة، السـنة ٢، العدد ٦، ربيع ١٩٩٦، ص ٧٥.

٢٣ ـ ويل ديورانت، سابق، ج ٦، ص ١٨٠.

٢٤ ـ ايان باربور، العلم والدين، ترجمة بهاء الدين خـرمشاهي، طـهران، مـركز النـشر الجامعي، ١٩٨٣، ص ٧٩.

٢٥ ـ حميد عنايت، الفكر السياسي في الاسلام المعاصر، ترجمة بهاء الدين خـرمشاهي، طهران، الخوارزمي، ١٩٨٣.

٢٦ ـ نفس المصدر.

٢٧ ـ سعيد رضا العاملي، «العولمات: تغرّب وتأسلم العالم، الخوف من الاسلام، والحداثة المضخمة»، في: العالمية والعولمة «مجموعة مقالات»، بجـهود السيد طه المـرقاني، طـهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، ٢٠٠٣، ج ٢، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٧.

٢٨ ـ جيمس كرث، «الدين والعولمة»، ترجمة حميد بشيرية، فصلية «نقد ونـظر»، العـدد ٢٥ و ٢٦، ص ٧٩ ـ ٨٠.

الفصل السادس

حقوق الانسان والديمقراطية الموجَّهة

اقترنت نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الجديدة مع هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على العديد من المجالات والشؤون العالمية. فقد عزّز هذا البلد من وجوده في العالم لاسيما في بعض المناطق الاستراتيجية كمنطقة الشرق الأوسط التي تحظى بأهمية اقتصادية وجيوسياسية كبرى، من خلال استخدام قوته العسكرية وتخصيص جزء كبير من ميزانيته للجانب العسكري.

امريكا ومعها بعض الدول الاوربية، تسعى عن طريق استخدام أسواقها الاعلامية القوية، الى فرض نظامها الليبرالي الديمقراطي على سائر الامم والشعوب. ولو كانت لبلد ما الجرأة للتعبير عن معارضته لهذا التحرك، لوصمته امريكا وحليفاتها باللاديمقراطي والمنتهك لحقوق الانسان. فالدول الغربية تبذل قصارى جهدها كي تفرض على حكومات البلدان التي تهدد المصالح الغربية بطريقة واخرى، ان تستنسخ من النظام الليبرالي الديمقراطي نظاماً تطبّقه على شعوبها.

ويدعى بعض المنظّرين الغربيين الذين يتماشون مع سياسة الولايات المتحدة

مثل فرنسيس فوكوياما، وصموئيل هانتينغتون، انّ ثقافة الليبرالية الديمقراطية الغربية لابد وأن تتغلب على سائر الثقافات والأنظمة.

فرنسيس فوكوياما ـ المنظّر الأمريكي وصاحب نظرية «نهاية التاريخ» و«الانسان الاخير» ـ يعتقد انّ سقوط الشيوعية ونهاية الحرب الباردة، امر سينتهي الى انتصار الغرب والليبرالية الديمقراطية في العالم، وستختفي التناقضات الايديولوجية الى الأبد.

صموئيل هانتينغتون ـ الفيلسوف الأمريكي وصاحب نظرية «صراع الحضارات» ـ كان يدعي انّ الحضارتين الاسلامية والكونفوشيوسية ستصطدمان في أعقاب الحرب الباردة مع الحضارة الغربية ـ المسيحية.ويرى ان صراع الحضارات يمثل المرحلة الاخيرة للعصر الحديث، وانه لا مفر من حدوث عمليةالصراع هذه. وسرت نظريته الى سياسة الولايات المتحدة الأمريكية، وشجعتها على مجابهة البلدان الاسلاميه.

الاسئلة التي تثير نفسها هي: هل من الممكن حقاً تطبيق ثقافة الغرب وحضارته ونظامه الليبرالي الديمقراطي على جميع البلدان؟ ولماذا تسعى البلدان الغربية بزعامة الولايات المتحدة الى هذا الحد، لزرق القيم الغربية في شرايين المجتمعات الاخرى كالمجتمع الاسلامي؟ وهل هناك تناقض بالأساس بين الديمقراطية وحقوق الانسان ـ باعتبارهما من الشعارات الغربية الأساسية ـ وبين الاسلام؟ من اجل الحصول على اجابة شافية، لابد من الوقوف على معنى الديمقراطية، وحقوق الانسان، كي يتضح لنا في اعقاب ذلك مدى صحة زعم الغرب في معارضة الاسلام للديمقراطية وحقوق الانسان.

تعريف الديمقراطية وخلفيتها

الديمقراطية مركبة من المفردة اليونانية (domos) بمعنى الناس و(cratia) او

(krato) بمعنى الحكومة. وكانت كلمة (domos) تُطلق في اليونان القديمة على مجموعة من القرويين. لذلك كانت القرية في اثينا تدعى (demoi) و أهلها يدعون (demotai). وفي القرن الخامس قبل الميلاد تغيّر معنى (domos) وراحت تُطلق على جميع الناس المجتمعين للقيام ببعض الاعمال الحكومية ومناقشتها. وفي هذا المعنى تشمل (domos) كلاً من القرويين وسكان المدينة.

في عام ٥٠٩ ق.م أمسك القرويون بزمام الامور في اثينا في اعقاب اصلاحات المشروع الأثيني كلتين، فأُطلق اسم دموكراتيا (demokratia) ـ اي حكومة القرويين ـ على حكومة أثينا. واتسع هذا المعنى بمرور الزمن حتى اصبحت الديمقراطية اسماً عاماً، فراح يشير الى الحكومات التي يديرها الشعب(١).

طبعاً لابد من الاشارة الى الأمر التالي وهو انّ الديمقراطية في اثينا القديمة تختلف كثيراً عن الديمقراطية الراهنة. فديمقراطية اثينا، كانت ديمقراطية مباشرة، اي كان الناس يجتمعون في موضع ما ليضعوا التشريع للمجتمع. فكان كل مواطن ملزم بالاشتراك في مجمع التقنين بشكل دائم، وان يكون له دور في رسم سياسة الحكومة. ولم يكن يوجد آنذاك اي تمايز بين الجهة المقننة والجهة الحاكمة. وكان العبيد يؤلفون الجزء الأعظم من المجتمع، ويقومون بانجاز الاعمال الاجتماعية، ولم يكن يحق لهم مع النساء، الاشتراك في الاقتراع والانتخاب.

قدماء الرومان، جرّبوا لوناً من الديمقراطية ايضاً، لكنهم لم يستطيعوا تطبيقها كما فعل سكان أثينا(٢). وكان مفكرو روما القديمة يعتقدون بانبثاق السلطة السياسية من رضا الجماهير. فكان «سيسرون» ـ المفكر الرومي ـ يعتقد بنوع من القانون الطبيعي الذي ينبغي احترامه من قبل جميع الأفراد والدول في جميع اجزاء العالم. ويقول بأنّ لدى الافراد حقوقاً طبيعية ينبغي على الحكومات رعايتها(٣).

في العصر الوسيط (٤٠٠ ـ ١٥٠٠م)، كانت التعاليم المسيحية تؤكد على انّ الجميع متساوون امام الله وكانت هذه الفكرة تسعى لتقوية الشعور بالأخوة بين افراد المجتمع. وكانت التعاليم المسيحية وافكار بعض مفكري هذا العصر مثل

القديس اوغسطين، تتحدث عن وجود مُلكين:مُلك الهي، ومُلك عالمي.

وعلى هذا الاساس ليس بالامكان توقع خضوع الناس للملك العالمي بشكل تام لأنّ عليها اطاعة الاوامر الالهية ايضاً. وأصبحت هذه الفكرة اساساً لدساتير البلدان الاوربية من جهة، وحددت سلطة الملوك والأباطرة من جهة اخرى.

ظهر في العصر الوسيط نظام اجتماعي باسم النظام الاقطاعي يقوم على مبدأ ابرام العقد بين الملوك والاقطاعيين، حيث كان يؤلف الاتفاق والرضا، جزءاً مهماً من اجزاء ذلك العقد. وعلى هذا الاساس كان النظام الاقطاعي، نظاماً يقوم على العقد، والاتفاق، والرضا. وبذلك تكون قد ظهرت أرضية بعض المؤسسات التي شكلت اساس الحكومات الديمقراطية في العصر الحديث (٤).

ظهرت خلال النهضة الاوربية ابان القرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر، تطورات فكرية وثقافية كبرى في اوربا، مما ادى الى نمو الديمقراطية واحداث تغييرات اساسية. وخلال هذه المرحلة ظهر المذهب البروتستانتي الذي يؤكد على أهمية الفرد والضمير والكرامة البشرية، وموقع الانسان في عالم الوجود.

ففي مطلع القرن السادس عشر أثار مارتن لوثر العديد من الشكوك والتساؤلات حول المذهب الكاثوليكي رافضاً دور الكنيسة كوسيط بين الانسان وبين الله وفي هذه الفترة بالذات تأسست بعض الكنائس البروتستانتية التي كانت لبعضها ادارة ديمقراطية. وفي القرن السادس عشر دافعت الكنيسة الكاثوليكية وكذلك البروتستانتية عن حق معارضة الانظمة الملكية المطلقة، اعتقاداً منهم ان السلطة السياسية لملوك الارض لابد ان تستمد من رضا الناس(٥).

اخذت بعض البلدان الاوربية تنسجم بشكل تدريجي مع التغييرات التي افرزتها النهضةالاوربية. وفي عام ١٢١٥ أجبر الشعب الانجليزي ـ لاسيا النبلاء ـ الملك جون على المصادقة على اول وثيقة في الحقوق والتي عُرفت باسم الوثيقة العظمى (magna carta). وأصبحت هذه الوثيقة رمزاً لحرية الانسان عند

الاوربيين. ثم راحت تُستخدم كمعيار لتقييم قضاء أعضاء هيئة المحلفين في المحاكم، من اجل حماية الافراد من الاعتقالات غير القانونية وغيرها.

أخذت الديمقراطية تتسع في بريطانيا وتتقوى خلال العقود التالية، وصادق برلمان هذا البلد على وثيقة حقوقية اخرى عام ١٦٢٨ طالبت الملك تشارلز الاول بعدم جباية الضرائب بدون موافقة البرلمان. وورد في تلك الوثيقة وجوب ان تكون للبرلمان اجتماعات منتظمة لهذا الغرض. ولم يذعن الملك تشارلز لذلك الطلب، واندلعت حرب اهلية في بريطانيا عام ١٦٤٢. وهبّ البرلمان البريطاني الذي كان يترأسه كرامول اليفر، لمجابهة الملك وأنصاره. وضُرِبَ عنق ذلك الملك عام ١٦٤٩، وأسس المنتصرون في تلك الحرب الداخلية جمهورية مؤقتة(٦).

اثمرت ثورة الشعب الانجليزي في عام ١٦٨٨، وتوطدت دعائم البرلمان في هذ البلد. وقال «جون لوك» ـ وكان من مفكري ذلك العصر ـ انّ السلطة النهائية في القضايا السياسية تتعلق بالشعب. والهدف الاول من تأسيس الحكومة الدفاع عن ارواح الناس وأموالهم وحريتهم(٧).

في عام ١٦٨٩، صادق البرلمان الانجليزي على ميثاق الحقوق مؤكداً على الحقوق والحريات السياسية والمدنية للجماهير. وأحدثت الثورة الصناعية موجة جديدة من المطالبة بالديمقراطية في انجلترا. وفي عام ١٩٢٨ أُتيح لأول مرة للنساء، الاشتراك في الانتخابات(٨).

فضلاً عن انجلترا، طرأت تغييرات على البلدان الاوربية الاخرى واتجهت جميعاً اتجاهاً ديمقراطياً. وبدأت هذه الحركة في فرنسا في اعقاب ظهور بعض المفكرين والفلاسفة مثل مونتسكيو، وفولتير، وجان جاك روسو. ولعبت افكار هؤلاء وآراؤهم دوراً أساسياً في تفجير الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩.

كان مونتسكيو يعتقد انّ الحرية السياسية تستوجب استقلال القوى الثلاث: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية. وكان فولتير يعارض بشدة انتهاك الدولة لحقوق

الأفرد وحريتهم. ويقول روسو في كتاب «العقد الاجتماعي» الذي الفه عام ١٧٦٢: «لابد للناس من اطاعة السلطة الشرعية فقط». ويرى انّ الجماهير هي الحاكم الحقيقي في نهاية الامر(٩).

تُعدّ الثورة الفرنسية حدثاً مهماً في تاريخ الديمقراطية، اذ عملت على تعزيز وترسيخ الحرية والمساواة وغيرهما. ورغم انّ هذه الثورة لم تحوّل فرنسا بشكل سريع الى بلد ديمقراطي، لكنها استطاعت ان تحدّ من سلطةالملك وصلاحياته كثيراً(١٠).

تُعدّ الثورة الامريكية عام ١٧٧٥ كذلك، منعطفاً تاريخياً مهماً. فقد انتفض سكانها الذين هاجروا اليها من البلدان الاوربية، مطالبين بالاستقلال. ولذلك تُعَدُّ لائحة استقلال امريكا التي صادق عليها المؤتمر القاري عام ١٧٧٦، من الوثائق المهمة في مجال الديمقراطية، فأُشير فيها الى مبادئ المساواة، والحقوق الطبيعية، والحكومة القائمة على رضا الجماهير(١١).

لعبت الثورة الصناعية والحركات العمالية دوراً مهماً في نشر الديمقراطية بحيث وافقت معظم البلدان الغربية في عام ١٨٥٠ على الموسسات الديمقراطية. لكنها كانت لا تزال في طور التكامل حتى مطلع القرن العشرين. فكانت توجد بعض العقبات مثل مقدار الثروة، وتسديد الضرائب، وحرمان النساء من حق الانتخابات، والتي كانت تحرم طبقة كبيرة من الناس من حق الترشيح والانتخاب(١٢).

في مطلع القرن العشرين ظهرت في البلدان الآسيوية والأفريقية حركات ومنظمات تطالب بالديمقراطية، متأثرة بالأفكار الاوربية الحديثة، ومنها الحركة الدستورية في ايرن التي تُعدّ في طليعة تلك الحركات، لكنها فشلت مثل بعض الحركات الاخرى المطالبة بالديمقراطية، نظراً لعدم توفر الظرف المناسب، وتأصل جذور الاستبداد، وحلّ محلها الاستبداد القديم او الدكتاتورية الجديدة(١٣).

الاصول الديمقراطية

قبل استعراض بعض الاصول الديمقراطية، لابد من الاشارة الى انّ مفهوم الديمقراطية، من مفاهيم حقل العلوم الانسانية التي لازال يدور حولها نقاش وبحث. وقد أثار علماء العلوم الاجتماعية والسياسية نظريات كثيرة بشأن الديمقراطية كان بعضها مناقضاً للبعض الآخر أحياناً. ومن الجدير بالذكر انّه لا يوجد اجماع بين المفكرين على الاصول الديمقراطية، ولكن يمكن ان نشير الى اهم تلك الاصول التي هناك شبه اجماع عليها:

١ـ حكم الأكثرية

طبقاً لهذا الأصل، ينبغي ان تُتَّخذ القرارات في المجتمع الديمقراطي بواسطة المواطنين الذين يشكلون الاكثرية من المنظار السياسي. بمعنى انّ الاكثرية لها الحق في السلطة والحكم ولكن من دون ان تنسى و تتجاهل حقوق الأقلية. فللأقلية الحق أيضاً في توجيه النقد للسياسة التي تتخذها الاكثرية وتقدم الحلول المناسبة، ولها الحق كذلك في التحول الى اكثرية بواسطة الفوز في الانتخابات.

المنظّرون الديمقراطيون، يعتبرون هذا الأصل، شرطاً أساسياً لاستتباب الديمقراطية. فاذا لم تحكم الاكثرية فلابد حينذاك ان تحكم فئةما على اساس ما تتمتع به من ثروة، و مكانه اجتماعية، او كفاءة،او اي معيار آخر. ويرى هؤلاء انه حينما لا يتاح للاكثرية ان تحكم، فسيظهر نظام حكم استبدادي او دكتاتوري.

ورغم انّ حكم الاكثرية في الانظمة ذات الحزبين كما في بريطانيا، يمثل الشكل الأوسط والأسهل لهذا النمط من الحكومات، ولكنّ الشائع في البلدان الديمقراطية هو ان يتحد عدد من الاحزاب لتشكيل الاكثرية ومن ثم إيجاد حكومة ائتلافية. وبمقدور اصل حكم الاكثرية ايجاد حالة الثبات والاستقرار في البلد، نظراً لأنه يؤدي الى مساهمة اكبر قدر ممكن من الجماهير في ادارة شؤون الدولة(١٤).

ظهرت نظريات واطروحات عديدة بشأن هـذا المـبدأ عـلى مـدى التـاريخ. فأرسطو الذي يُعدّ أبا علم السياسة، يعتبر الديمقراطية الشكل الفـاسد والمـضلل للحكومة ولوناً من حكم الجهلاء. وكان افلاطون قد اعتبر قبل ذلك هذا النمط من الحكم حكم الجهلاء ايضاً.

يعرّف احد المفكرين الديمقراطية بالشكل التالي: (حكم اولئكالذين هم أفـقر وأجهل، وأقلّ كفاءة من غيرهم ولكنهم كثيرون جداً بالضرورة»). فهذا التعريف يريد ان يقول بأنّ الديمقرطية تأخذ اكثرية الآراء بـنظر الاعـتبار وليس وزنهـا وثقلها. فالاكثرية في البرلمان ولجان التحكيم ومجالس الوزراء تتخذ من القرارات التي من الممكن ان تعمل على جعل المفكرين والعقلاء في أقلية، وتسمح للجهلاء بالانطلاق بالأعمال. كذلك لا يتمتع الممثلون المـنتخبون بـالصلاحية، والتـجربة، والمديرية الضرورية لادارة الامور(١٥).

٢ـ حكم القانون والدستور

طبقاً لهذا الأصل الديمقراطي،ينبغي ان تؤطَّر جميع نشاطات الحكومة وأعمالها باطار القانون، ولا يحق لها الانطلاق في اعمالها الى ماوراء القـانون. وعـلى هـذا الأساس تُحـمى حقوق الأفراد كافة من التدخلات الاستبدادية لرجال الحكومة، وينبغي ان تسجَّل وظائف الحكومة وحدودها في ميثاق مكتوب او غير مكتوب يحظى بحماية الشعب بشكل رسمي او ضمني.

يُعدّ هذا الأصل من العلائم الاساسية الخاصة التي تميز النظام الديمقراطي عن الأنظمة القائمة على الاستبداد. في بلد مثل انجلترا، الذي لم تُكتب فيه الكثير من مبادئ الدستور، تتحدد الحكومة بواسطة الأعراف والمعايير والتقاليد.

في الولايات المتحدة الامريكيه وكثير من البلدان الديمقراطية، يوجد دسـتور مدوّن بمثابة عقد او ميثاق بين الشعب والحكومة. فطبقاً للمعايير القضائية، بوسع المحاكم ان تنقض المقررات والأعمال الحكومية التي تخرج عن حـدود الدسـتور.

وهذا المبدأ يقوي اصل الحكومة، ويكمل دور الشعب في مراقبة الحكومة والذي يتفعّل عن طريق الانتخابات والخطوات السياسية الاخرى.

مع هذا، تتميز هذه القيود والتحديدات التي تُفرض حول الحكومة بحالة المرونة، وقد تسمح لها في حالة رضا الشعب او عدم معارضته بتقديم تفسير اوسع للدستور والقوانين الاساسية، وجعلها تنسجم مع سياستها وخدماتها(١٦).

رغم ذلك يعتقد كثير من المعارضين انّ القانون اداة تستخدمها الفئة الحاكمة للحفاظ على مصالحها وزيادتها، فيما لا يتم الاعتراف رسمياً بمصالح الاقلية ولا تحظى بالدعم والحماية. فهؤلاء يرون انّ حكومة القانون لا تنجح في مجتمع ما إلاّ اذا نُشرت فيه القيم بشكل متساو وأخذ الجميع بهذه القيم، وجوبهت الاعمال والممارسات غير القانونية بواسطة الحلول القانونية والاجراءات السياسية المدروسة.

٣ـ مبدأ المسؤولية

تُعدّ مسؤولية الحكومة امام الشعب والجماهير، اصلاً مهماً من الاصول الديمقراطية. ففي المجتمع الديمقراطي ليس بوسع الحكومات القيام بالأعمال واتخاذ الخطوات من دون ان تتحمل مسؤولية تلك الأعمال والخطوات.

النظام المسؤول القائم على الاحزاب السياسية، يمنح الشعب مزيداً من القوة والصلاحية كي يجعل الحكومةاكثر مسؤولية عن جميع الامور التي تمارسها ان في المجال السياسي، وان في ادارة شؤون البلد، وان في القضايا الخطيرة التي، تتخذها. ففي النظام الديمقراطي، يؤدي وجود آلية خاصة، الى العمل بأصل المسؤولية(١٧). فعلى سبيل المثال تعمل الانتخابات، والاشراف القانوني، والاستفتاء، ومطالبة الشعب بتنحي شخصية حكومية غير كفوءة، وتقييم عقائد الناس وأفكارهم، ونشاط الاحزاب السياسية، واقامة التجمعات، ووجود انواع الحريات السياسية والاجتماعية مثل حرية التعبير والصحافة والدين، على مساعدة النظام الديمقرطي

للتوصل الى هذا الأصل.

٤ـ أصل حماية الحريات سيما الحرية الخاصة

يُعدّ هذا الأصل، من الاصول المهمة لأي حكم ديمقراطي. اذ ينبغي على أسسه ان توفر الحكومات لشعوبها الرخاء والظروف الطبيعية التي تستطيع فيها ان تقف على قابلياتها وكفاءاتها وتستخدمها بشكل كامل.

طبقاً لهذه الفكرة التي تقوم على «الفردية»[1]،ينبغي على الحكومة احترام كل فرد والدفاع عنه.

اذن يؤكد هذا المبدأ على أنّ الشعب هو الذي يتمتع بالسلطة السياسية العليا، ولابد من تحديد سلطةالحكومة،وان تدور ضمن دائرة القانون. ومن الاصول الديمقراطية ايضاً، حماية حريات الافراد، لاسيما الحريات المدنية وحرية الاختلاف في الفكر والعقيدة(١٨).

في المجتمع الديمقراطي، لا ينبغي ان يكون التدخل في حريات الأفراد قائماً على الاستبداد، وانما لابد ان يكون عادلاً وقانونياً. ويجب ان تُقطع المراحل القانونية بشكل صحيح. فمن العناصر المهمة في أي نظام ديمقرطي، وجود توازن بين الحرية والاختيار. فلو تم استخدام الحرية بشكل غير صحيح لكان ذلك على حساب حقوق الآخرين.ولربما أدى الى الاساءة لحرية التعبير ونال منها، الأمر الذي يوفر الظرف المناسب لظهور الفوضى والاضطراب ويمهد لقيام حكومة مستبدة. ففي المجتمع الديمقراطي السليم، يتم رعاية الحرية الفردية الخاصة مادامت منطبقة مع قوانين المجتمع.

يمكن ان نستنتج من مجمل ما سبق انّ الديمقراطية كنظام حكومي مدوّن يسعى دائماً الى ضمان حقوق الأفراد في احسن وجه. ولذلك فانها تمتزج مع حقوق

---

(1) Individualism.

الانسان تماماً. ولهذا السبب يرى كثير من المفكرين انّ حقوق الانسان جـزء لا يتجزأ من الديمقراطـية. فـهي تسـعى لتـحقيق نـفس الأهـداف التي تـبشر بهـا الديمقراطية. كما تُعدّ حقوق الانسان مقوماً أساسياً من مقومات الديمقراطية، اذ من الضروري ضمان الحريات الأساسية من اجل ان يكون هناك تأثير لآراء الناس في المواضيع العامة، وتحقيق الاشراف العام على الحكومة(١٩).

من اجل بلورة ادراك افضل للعلاقة بـين الديمـقراطـية وحـقوق الانسـان في الغرب، من المناسب دراسة خلفية حقوق الانسان وطبيعة تبلور هذا المفهوم.

تعريف حقوق الانسان وخلفيتها

حقوق الانسان التي يعبَّر عنها في الانجليزية بـ (Human Rights) وفي الفرنسية بـ (Droits de l'homme)، نوع خاص من الحقوق الأخلاقية غير القابلة للانتقال، والتي تُستخدم مع جميع الناس بشكل متساو، وبـعيداً عـن اي عـرق، وقـومية، وعضوية في اي مجموعة اجتماعية. وهذه الحقوق مبيّنة لشرائط مـتوسطة يُـصان ضمن قالبها الشرف الانساني، وتصبح الحياة قابلة للعيش(٢٠).

حقوق الانسان، ضرورية للطبيعة. اي ينبغي للناس كأنـاس الانـتفاع بهـا. وكانت هذه الحقوق موجودة قبل ظهور الدولة، وقد حلّت محل بعض المفاهيم مثل الحقوق الطبيعية. ومن هنا كان على الحكومات والدول احترامها. ولذلك يُـعتقد ايضاً انّ حقوق الانسان، تخرج عن دائرة سلطة التقنين البـشري، وليس بـوسع المقنن ان يحرم أحداً منها(٢١).

رغم عدم وجود خلفية طويلة لاصطلاح حقوق الانسان، ورجوع الدعوة لها الى القرن العشرين، لاسيما من خلال اللائحة العالمية لحقوق الانسان، لكنّ مفهومها من المفاهيم القديمة جداً.

بتعبير آخر: «مفهوم حقوق الانسان في العالم اقدم بكثير مـن ان يُـنسب الى

حضارة خاصة و عصر خاص. فقد تحدثت عنها جميع الاديان وجميع كتب الحكمة والأدب الكبرى. ففي ادبياتنا وعرفاننا آلاف الكلمات البديعة في الدعوة الى المساواة، والاخوة، والانسانية، والاطراء على الحرية، والحب، والابتعاد عن الحرب والتعصب»(٢٢).

في منتصف القرن العشرين وفي اواخره بشكل خاص، صودق على عدد كبير من الوثائق الدولية لحقوق الانسان، والتي لعبت دوراً في تطور حقوق الانسان ان على صعيد المفهوم وان على صعيد الواقع العملي. وقبل ذلك بقرون لعبت بعض الوثائق المهمة دوراً مهماً في إضفاء الأهمية على حقوق الانسان. ففي لائحة استقلال امريكا عام ١٧٧٦ التي تحدثت عن عوامل استقلال الولايات المتحدة الامريكية وانفصالها عن بريطانيا، أُشير الى حرية ابناء الانسان وتساويهم الذاتي وحقوقهم التي لا تتجزأ. وانعكست هذه الفكرة بعد سنوات ـ اي في عام ١٧٨٩ ـ في لائحة حقوق الانسان والمواطن، خلال عصر الثورة الفرنسية الكبرى وأثّرت هذه اللائحة الفرنسية لحقوق الانسان على كثير من الدول، واستندت اليها في تدوين دساتيرها(٢٣).

«لائحة حقوق الانسان والمواطن»، صادقت عليها الجمعية الوطنية الفرنسية عام ١٧٨٩. ففي هذه اللائحة المؤلفة من مقدمة و١٧ مادة، ورد ان عامل البؤس العام وفساد الحكومات، يتمثل في إنكار أو نسيان أو الاستهانة بحقوق الانسان. وانّ الحقوق الطبيعية امر غير قابل للتجاهل، وتتميز بالقدسية، وتشمل جميع الطبقات الاجتماعية دون استثناء.

أُشير في تلك اللائحة الى مفاهيم ومفردات مهمة مثل: تحرر الانسان ومنع استرقاقه، والتساوي أمام القانون، والغاء التمييز الجنسي والعنصري والقومي والطبقي، وأنّ الشعب هو مصدر السلطة، ولابد ان تنبثق ادارة شؤون البلاد ووضع القوانين من ارادة عامة ابناء الشعب، مع التأكيد على حرية العقيدة السياسية والدينية، وحرية التعبير(٢٤).

وقد تبلورت حقوق الانسان كمؤسسة، في اعقاب الحرب الكونية الثانية. فالضمير العالمي الذي اوذي كثيراً بفعل الجرائم التي ارتكبها هتلر، عقد العزم على تأسيس نظام لحماية حقوق الانسان وتعزيزها. لذلك قررت الدول المشتركة في تلك الحرب بلوغ هذا الهدف من خلال اتخاذ بعض القرارات. فدعا الرئيس الامريكي «فرانكلين روزفلت» عام ١٩٤١ في خطابه المعروف بإسم «الحريات الأربع»، الجميع الى تأسيس عالم يقوم على حرية التعبير، وحرية الدين، والتحرر من الفقر، ومن الخوف.

في ٢٦ حزيران ١٩٤٥، تبلور ميثاق منظمة الامم المتحدة وتمت المصادقة عليه، على اساس هذه الأفكار. ورغم انّ الاعضاء الاصليين الذين صادقوا عليه ـ وهم الولايات المتحدة، وبريطانيا، وفرنسا، والاتحاد السوفيتي ـ لم يكونوا في وضع مناسب من حيث حقوق الانسان، ولكن وردت في ذلك الميثاق نقاط مهمة كانت ذات تأثير كبير على تطور حقوق الانسان(٢٥).

فأكدت المادة الاولى من ذلك الميثاق على ضرورة حصول تعاون دولي لحل القضايا العالمية ذات الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والانسانية، وكذلك في دعم واحترام حقوق الانسان والحريات السياسية للجميع من دون التمييز في العرق، والجنس، واللغة، والدين. وحثت المادتان ٥٥ و٥٦ على احترام حقوق الانسان والحريات الاساسية وطالبت الدول بدعم هذه الحقوق والحريات والارتفاع بها من دون تمييز عرقي او جنسي او لغوي او ديني.

اذن أشار ميثاق الامم المتحدة في مواضع عديدة الى موضوع حقوق الانسان واكد عليها، وهو ما كان له تأثير على اعطاء غطاء دولي لها. فالدول التي وقّعت على ميثاق الامم المتحدة، لم يعد بامكانها ان تعتبر انتهاك حقوق الانسان في بلدانها مجرد قضية داخلية. وانما تستطيع من خلال التعاون مع المنظمات الدولية ـ لاسيما الامم المتحدة ـ المساهمة في احترام هذه الحقوق وتعزيزها.

وأثمرت الجهود والمساعي الحثيثة التي بذلتها الامم المتحدة والمجتمع الدولي، فتم

في العاشر من كانون الاول عام ١٩٤٨ التوقيع على اهم وثيقة في حقوق الانسان وهي «الإعلان العالمي لحقوق الانسان». كما صادقت الجمعية العامة للامم المتحدة في عام ١٩٦٦ على «الميثاق العالمي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» و«الميثاق العالمي للحقوق المدنية والسياسية» والبروتوكول الملحق به.

هذه الوثائق الدولية، تُعَدّ امهات الوثائق الخاصة بحقوق الانسان. فالإعلان العالمي لحقوق الانسان المؤلَّف من مقدمة وثلاثين مادة، يشير الى الحقوق الاساسية للانسان كالحقوق والحريات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

ورد في مقدمة الاعلان العالمي لحقوق الانسان: «بما ان عدم الاعتراف بحقوق الانسان والاستهانة بها، امر أدى الى ظهور أعمال وحشية دفعت الروح الانسانية نحو التمرد، وبما أنّ اعظم آمال الانسان يتمثل في ظهور عالم يكون فيه الناس احراراً في التعبير والعقيدة، وبمنأى عن الخوف والفقر... وبما انّ شعوب الامم المتحدة قد اعلنت من جديد في الميثاق عن ايمانها بحقوق الانسان الاساسية وكرامة الفرد الانساني وقيمته، وتساوي حقوق الرجل والمرأة، وتعهدت الدول الاعضاء ان تقوم من خلال التعاون مع منظمة الامم المتحدة باحترام حقوق الانسان والحريات الاساسية ومراعاتها مراعاة حقيقية... تعلن الجمعية العامة هذا الاعلان العالمي للحقوق الانسان كهدف مشترك لجميع الناس والأمم...».

ورد في المادة الاولى من ذلك الاعلان: «يولد جميع الأفراد احراراً. وهم متساوون من حيث الكرامة والحقوق. فالجميع لديهم عقل وضمير. وينبغي التعامل فيما بينهم بروح الاخوة».

واكدت المادة الثانية على انّ هذا الاعلان يشمل جميع الافراد من دون تمييز في العرق، واللون، والجنس، واللغة، والدين، والعقيدة السياسية او اية عقيدة اخرى، والقومية، والوضع الاجتماعي، والثروة، والولادة، او شيء آخر. واكدت المادة الثالثة على ان لكل شخص حق الحياة، والحرية، والأمن الفردي.

الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي يُعد الحجر الأساس لباقي الوثائق الدولية الخاصة بحقوق الانسان، دُوِّن بطريقة بحيث يـراه العـديد مـن أصـحاب الرأي، ضروري التطبيق ومُلزِماً. وقد تمت المصادقة بعد عقدين من الزمن على ميثاقين آخرين وبروتوكولات اضافية ذات لهجة إلزامية، وذلك من اجـل تـطبيق مـواد الاعلان العالمي المذكور وتحويلها الى واقع عملي.

ويكشف تأخر إصدار هذين الميثاقين لمدة عقدين عـن عـدم وجـود اتـفاق عليهما. ولذلك ثار حولهما نقاش طويل الى ان تمت المصادقة عليهما عام ١٩٦٦، ثم وقعت عليهما الدول الاعضاء في منظمة الامم المتحدة عام ١٩٧٦(٢٦).

ثم أُضيفت وثائق دولية اخرى من اجل ان تكون رعاية حقوق الانسان اكثر دقة وتخضع الدول لاشراف اكبر على هذا الصعيد، ومنها: معاهدة خطر الابـادة الجماعية، والمعاهدة العالمية للقضاء على اي تمييز عنصري، والمعاهدة الدولية لخطر التفرقة العنصرية (ابارتايد)، وميثاق مناهضة التعذيب والسلوك او العقوبة العنيفة وغير الانسانية او المشينة، ومعاهدة رفع التمييز عن النساء، واتفاقية حقوق الطفل.

من البديهي انّ مفاهيم الاعلان العالمي لحقوق الانسان، قد دوّنت لجميع الناس فوق سطح الارض، وتبدو منسجمة مع الفطرة السليمة. ولكن الامر الذي لابد من التنويه اليه هو انّ الاديان الالهية وشتى المذاهب الفكرية أشارت الى بعض هذه الحقوق والاصول الاساسية، لأنها كانت تخاطب الانســان. وقـد جـاء الانـبياء الالهيون وكبار المفكرين والمصلحين لتحرير الانسان من القيود، ومساعدته على الحصول على حريته الحقيقية.

بتعبير آخر: لو نظرنا من منظار عام لحقوق الانسان وتعاليم الأديان الالهية، لرأينا انّ هذه التعاليم لعبت دوراً كبيراً في بلورة تلك الحقوق ونشرها.

لذلك ينبغي إعطاء سهم اكبر للأديان الالهية في المسار التاريخي لمباحث حقوق الانسان، إذْ تتوفر فيها جميعاً بعض الاصول مثل المساواة بين النـاس، والعـدالة الاجتماعية، والغاء شتى انواع التمييز والتفرقة.

لقد تصدى أنبياء الله كنوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، للطواغيت، ووقفوا بوجه الظلم الذي كانت تعاني منه مجتمعاتهم، رافعين شعار التوحيد، والمساواة، والاخوة، والعدالة. وهبّ رسول الاسلام محمد (ص) لتقويض صرح الظلم والجور والاستعباد واللاعدالة حاملاً معه رسالة الاسلام التي هي خاتمة الرسالات وأكملها وتحمل معها العدالة، والمساواة، وحقوق الانسان، في اسمى معانيها وأروع مفاهيمها.

تكشف دراسة القرآن الكريم والسنة النبوية وسيرة ائمة اهل البيت (ع) عن انّ اصول حقوق الانسان ليست غير متعارضة مع الاسلام فحسب ـ على العكس مما يزعم بعض الغربيين ـ وانما يسعى الاسلام الى تقوية ورعاية حقوق الانسان والدفاع عنها أيضاً.

حقوق الانسان في الاسلام

الاسلام يعتبر الانسان أشرف المخلوقات ولذلك نشاهد له مكانة خاصة في القرآن الكريم. فالانسان من منظار القرآن يعتلي مقاماً رفيعاً جداً بحيث يستحق ان تسجد له الملائكة[١]. واذا كان الانسان بهذا المستوى فلابد ان تكون لديه كرامة عظيمة، سيما وقد تحدث القرآن الكريم عن تلك الكرامة مراراً[٢].

ما نراه اليوم في الاعلان العالمي لحقوق الانسان، انما هو عصارة تعاليم الأديان الالهية لاسيما الدين الاسلامي الحنيف. فالقرآن الكريم يؤكد كثيراً على مبدأ حرية الحياة وقدسية نفس الانسان، وليس لأي احد الحق في ان ينتزع منه الحياة، ولذلك يعادل القتل المتعمد للانسان في الاسلام، قتل جميع الناس على سطح الارض، كما نلاحظ في الآيتين التاليتين:

(١) كما في قوله تعالى: (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم...) البقرة / ٣٤.

(٢) كما في قوله تعالى: (ولقد كرّمنا بني آدم...) الاسراء / ٧٠.

﴿من قتل نفساً بغير نفس او فساد في الأرض فكأنّما قتل الناس جميعاً ومن احياها فكأنما احيا الناس جميعاً﴾ المائدة / ٣٢.

﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق﴾ الاسراء / ٣٣.

والحرية التي تُعد من امهات مبادئ الاعلان العالمي لحقوق الانسان، اكد عليها الاسلام كثيراً ايضاً. فمن وجهة نظر الاسلام انّ الناس قد خُلقوا أحراراً ولديهم الحق في العيش بحرية. وقد قال الامام علي (ع) بهذا الشأن: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً». وتحدثت التعاليم الاسلامية عن انواع الحريات كحرية العقيدة، وحرية البيان. وأولى كبار رجال الدين الاسلامي لحرية البيان والتعبير أهمية كبرى بحيث لا يستطيع اي مبرر ان يحول دونها او يمنعها(٢٧).

ورد في القرآن الكريم: ﴿فبشّر عبادِ الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الألباب﴾ الزمر / ١٧ و١٨.

من البديهي انّ هذا اللون من الآيات لا تكون له مصداقية إلا اذا كانت تُثار في المجتمع عقائد ورؤى وآراء مختلفة، كي يصبح بوسع الانسان اتباع أحسنها. ومعنى هذا ان الاسلام يسمح بتعدد الآراء والافكار ولا يغلق بوابة إبداء الرأي، من اجل ان يتاح للانسان الاطلاع عليها جميعاً، ثم ينطلق لتقييمها اولاً واختيار ما يرى انه افضلها وأحسنها(٢٨). وهل هناك حرية فكرية وبيانية وتعبيرية، وحرية في الاختيار والانتقاء، افضل من هذه الحرية التي يمنحها الاسلام؟

المساواة تمثل ركناً آخر من اركان الاعلان العالمي لحقوق الانسان. وقد اكد الاسلام على مبدأ المساواة تأكيداً كبيراً. فجميع الناس متساوون في الاسلام ولا فضل لأحدهم على الآخر من حيث اللون، واللغة، والعرق، والقومية، والأرض. بل انّ من اساسيات الاسلام، القضاء على جميع حالات التميز واللامساواة. وقد أشار القرآن الكريم في العديد من آياته الى مبدأ المساواة مؤكداً على ان المعيار الوحيد في التفاضل، هو معيار التقوى. كما في الآيتين التاليتين:

﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ الحجرات / ١٥.

﴿يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ النساء / ١.

فالانسانية من وجهة نظر الاسلام مفهوم مشترك يتساوى فيه جميع النـاس. فالناس في الاسلام متساوون في الظروف المتماثلة من حيث الحقوق والواجبات. بل للرجل والمرأة امتيازات متساوية من المنظار الحقوقي. طـبعاً قـد لا تكـون هـذه الامتيازات متماثلة، لكن التأكيد على المساواة بين المرأة والرجل يقوم على اساس الاختلافات الموجودة بينهما.

ففي تاريخ الاسلام نماذج كثيرة تؤكد على مساواة الافراد امام القانون. فمع انّ الامام علياً (ع) كان خليفة المسلمين، لكنه وقف موقفاً واحداً مع يهودي ادعى عليه، امام القاضي الاسلامي دون ان يكون هناك فرق بينه وبين ذلك المدّعي إن من حيث الدين او من حيث المكانة السياسية والاجتماعية.

بتعبير آخر: يوجد في الاسلام إطار عام بإسم الانسانية. والجميع متساوون من منظار الاسلام أمام الحق، العدو والصديق، المسلم وغير المسلم، من دون ان يكون لاحد امتياز على غيره إنسانياً.

اذن فالاسلام ليس لا يعارض بنود الاعلان العالمي لحقوق الانسان فحسب، وانما يؤكد عليها أيضاً. ولكن هناك ملاحظة من الضروري التنويه اليها وهي انّ لائحة حقوق الانسان قد دُوِّنت في اجواء غربية ومتأثرة بطبيعة الفكر الذي يحمله المفكرون الغربيون. وهذا الأمر بالذات قد يثير شبهـات حـول تـفسير بـنودها. ولذلك سعت بلدان كثيرة بما فيها البلدان الاسلامية لتفسير هـذا الاعـلان عـلى اساس ثقافاتها وتعاليمها، وصبّ ذلك التفسير في قالب وثائق ومعاهدات اقليمية. ودفعت هذه الضرورة البلدان الاسلامية الى صياغة بعض المواثيق والإعـلانات مثل إعلان المجلس الاسلامي الاوربي عام ١٩٨١، واعلان مؤتمر الكـويت عـام ١٩٨٠، والأهم من ذلك إعلان القاهرة لحقوق الانسان في الاسلام عام ١٩٩٠.

وتكشف دراسة هذه الاعلانات والوثائق عن أنّ الاسلام يؤكد على جميع تلك القضايا التي وردت في الاعلان العالمي لحقوق الانسان.

هل ثمة تعارض بين الاسلام والديمقراطية؟

مثلما ذكرنا في حقل حقوق الانسان، يولي الاسلام للانسان اهمية كبرى ويعطيه مكانة رفيعة، معتبره أشرف الكائنات واكرمها. وقد وصف الله نفسه بأحسن الخالقين بسبب خلقه للانسان. وبما ان الاسلام دين كامل فقد أثار العديد من القضايا ورتّب الكثير من الامور من اجل سعادة الانسان ورفاهه وخيره، والتي من بينها تأسيس الحكومة الاسلامية.

فالرسول الاكرم محمد (ص) قام بنفسه بتأسيس الدولة الاسلامية والمجتمع الاسلامي ولعب دوراً كبيراً في تقويتهما. وشهدنا في فترة خلافة الامام علي (ع) تكوّن مجموعة من القواعد والقوانين المهمة في طريقة وطبيعة الحكم، لاسيما تلك الرسائل التي بعثها الى ولاته وامرائه. وبذل المفكرون المسلمون الكثير من الجهود وقدّموا الكثير من الآراء ووجهات النظر في مضمار الدولة والحكومة والأساليب الحكومية في الاسلام.

دخول الافكار الغربية كالديمقراطية الى العالم الاسلامي سيما خلال القرن العشرين، دفع المفكرين المسلمين لتقييم هذا المفهوم والوقوف على ما يتميز به من نقاط قوة وضعف، لاسيما على ضوء معايير وقيم المجتمع الاسلامي. وتميزت هذه الخطوات بأهمية خاصة لاسيما في العصر الحاضر، نظراً لحجم الدعايات الهائل للبلدان الغربية التي تتحدث عن انتهاك حقوق الانسان ومعارضة الديمقراطية في البلدان الاسلامية.

قلنا ان من اهم الاسس التي ترتكز عليها الديمقراطية، أساس الرضا الجماهيري عن عمل الحكومة. اي ان جماهيرية الحكومة هي التي تضفي الشرعية على النظام

الحاكم. فالديمقراطية لا تتحقق من دون الجماهيرية او الرضا العام. فرضا الجماهير يدفعها لإسناد الحكومة والالتزام بالقوانين.

ورغم وجود آراء شتى بين المنظرين في مجال الفلسفة السياسية للاسلام، ولكن هناك اتفاق بينهم على انّ رضا الشعب يلعب دوراً مهماً في تقرير مصير الحكومة.

وتعبِّر المتون والنصوص الاسلامية عن هذا الرضا بمصطلحات عديدة مثل: رضى المسلمين، ورضى الناس، ورضى العامة، ورضى الرعية(٢٩).

ويشير الحديث المأثور: «انما يجمع الناس الرضا والسخط»(٣٠) الى مبدأ الوحدة والانسجام على اساس الرضا العام الذي يبين اساس الديمقراطية في الفكر الاسلامي، إذ يفقد النظام السياسي شرعيته من دون تحقق الرضا العام(٣١).

من الاصول الاخرى التي أُشير اليها في حقل الديمقراطية، اصل المساواة الذي يؤكد الاسلام عليه كثيراً. ففي الأنظمة الديمقراطية يشرف الشعب على الحكام للحيلولة دون فسادهم. وقد اكد الاسلام على موضوع إشراف المسلمين على سلوك الحاكم الى درجة كبيرة، حتى ان امير المؤمنين علياً (ع) قال مخاطباً واليه: «وإن ظنّت الرعية بك حيفاً فأَصحِر لهم بعذرك[١]، واعدِل عنك ظنونهم بإصحارك فإنَّ في ذلك رياضة منك لنفسك، ورفعاً برعيتك، وإعذاراً تبلغ به حاجتك من تقواهم على الحق»(٣٢).

ويؤكد الامام علي (ع) في العديد من خطبه في الأمة، انه واحد منهم ولديه نفس الحق الذي لديهم، وانّ النفع او الضرر الذي يلحق بهم هو نفع او ضرر يلحق به، وليس باستطاعة اي شيء ان يقضي على الحق. ويؤكد لهم كذلك على انه لا يخفي عنهم شيئاً قط. ومعنى هذا انه يؤمن تماماً بإشراف الامة او الشعب على عمل الحاكم(٣٣).

تُعد القانونية وسلطة القانون، من مبادئ الديمقراطية الاخرى. ففي النظام

---

(١) أي بيّن عذرك فيه.

الديمقراطي يحدد الدستور ـ باعتباره اصلاً او قاعدة عامة ـ إطاراً ينظم طبيعة العلاقة بين الحكومة والشعب. ويؤكد الاسلام كذلك على إصالة وسلطة القانون ودوره في ادارة شؤون المجتمع وتوجيهها. وبالرغم من انّ الاسلام يعتبر كتابه السماوي ـ اي القرآن ـ مصدراً اساسياً للقانون، إلاّ انه يؤكد على الالتزام والعمل بالقوانين للحيلولة دون الاعتداء على حقوق الآخرين، وتوفير الأمن الفكري والاجتماعي، وضمان العدالة الاجتماعية، ورعاية مبدأ المساواة، ومعاقبة منتهكي حرمة القانون والمعتدين على حريات الآخرين.

الاسلام يرى من الضروري جداً وجود نظام تقنيني ينظم حياة المجتمع ويوجهها ويشرف عليها. والمهمة الأهم التي يضطلع بها القانون من وجهة نظر الاسلام هي التمهيد لنضج الانسان ورقيه والوصول به الى مرحلة الكمال والسعادة(٣٤).

لقد وصى الامام علي (ع) في آخر وصاياه وهو على سرير الشهادة، ولديه الحسن والحسين وسائر ابنائه وأهله وأتباعه بالحرص على انتظام أمرهم، وهو الانتظام الذي لا يتحقق إلاّ من خلال الالتزام بالقوانين:

«اوصيكما وجميع وُلدي وأهلي ومن بلغه كتابي بتقوى الله ونظم امركم وصلاح ذات بينكم»(٣٥).

لاريب في ان التعاليم الاسلامية تدور حول محور الله تعالى، ولذلك من الطبيعي ان تتعارض في بعض الأحيان مع المبادئ الغربية التي تتخذ الانسان محوراً. ولكن وعلى ضوء ما سبق استعراضه، يتبين ان الكثير من اصول الديمقراطية ومبادئها لا تتناقض مع الاسلام، بل وأُشير اليها في إطار التعاليم الاسلامية. فاصول من قبيل الاخوة، والانسانية، وحق الحرية، والعدالة الاجتماعية، اصول مطلوبة لدى كل عقل سليم، ومن الطبيعي ان يأخذ بها الاسلام الذي يؤكد على احترام العقل.

بعد هذا كله لابد ان يثار السؤال التالي: اذن ما هو الهدف الذي يتوخاه الغرب من اتهام الاسلام بأنه مناهض للديمقراطية وحقوق الانسان؟ هذا ما نجيب عليه

لاحقاً.

الاستنتاج

يعطي الغرب لنفسه النصيب الاكبر حين تناوله لحقوق الانسان والديمقراطية، لاسيما في العصر الراهن الذي تسعى فيه الولايات المتحدة لتزريق اصولها الديمقراطية في اوردة شعوب بلدان الشرق الأوسط، من خلال اتهام حكومات هذه البلدان بالدكتاتورية.

ولابد ان نتساءل: هل تمارس الولايات المتحدة والبلدان الغربية الاخرى الديمقراطية وتتعامل مع شعوبها وفق لائحة حقوق الانسان؟

يعتقد بعض علماء الاجتماع انّ الديمقراطية في البلدان الرأسمالية، ديمقراطية من حيث الشكل، لكنها تصب في صالح الطبقة الحاكمة من حيث الماهية والعمل. فالطبقة الرأسمالية الحاكمة قد اعطت للشعب بعض الامتيازات من اجل الا تخسر كل شيء. ففي البلدان الرأسمالية الكبيرة هناك ضمان لجميع الحريات، لكنّ جميع مظاهر الحرية كالاذاعة، والتلفاز، والمطبوعات، والاعلام، ودور النشر، خاضعة لاشراف او ملكية الفئة الرأسمالية الحاكمة. وعلى هذا الغرار يمكن اعتبار ديمقراطية الولايات المتحدة، قناعاً لإخفاء الوجه القبيح للرأسمالية في هذا البلد.

في انجلترا، الديمقراطية الموجودة، هي ديمقراطية اللوردات والكونتات، لأنّ شروط انتخاب ممثلي مجلس الأعيان البريطاني، تقوم على نبلائية الدم والعرق! وقد نال نصف هؤلاء تلك الممثلية عن طريق الوراثة. فالديمقراطية القائمة تعمل عموماً على بقاء وديمومة الدولة الرأسمالية.

على الصعيد الخارجي، نلاحظ تناقضاً واضحاً في سياسة الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية، ونلاحظ انهاتكيل بمكيالين في تعاملها مع البلدان. فإذا كانت امريكا داعمة للديمقراطية والحكومات المنبثقة من الشعب حقاً، فماذا يمكن

ان نسمي الدور المباشر وغير المباشر لها في إسقاط كثير من الحكومات المنتخبة من قبل الشعب في العديد من البلدان، مثل بلدان امريكا اللاتينية وحكومة مصدق في ايران؟ الا يعني هذا انه متى ما تعرضت المصالح الامريكية لاسيما الاقتصادية في بلد ما للخطر، فانها تتدخل في البلدان تدخلاً عسكرياً واقتصادياً مباشراً او غير مباشر، ضاربة جميع المبادئ والاصول الديمقراطية وحقوق الانسان عرض الجدار.

سلوك الولايات المتحدة وتعاملها مع الفلسطينيين، ودعمها الشامل المتواصل للكيان الصهيوني، يكشفان بشكل سافر عن عدم احترامها لحقوق الانسان قط، وانّ تبجحاتها بحقوق الانسان والديمقراطية، ليس سوى شعارات جوفاء ذات هدف دعائي ولتبرير ممارساتها اللامشروعة وتدخلاتها في البلدان الاخرى.

فهل كان من افرازات ذلك الدعم اللامشروع واللامشروط للكيان الصهيوني الذي لا يقيم وزناً لأي حق انساني، شيء آخر سوى حرمان الشعب الفلسطيني من ابسط حقوقه في ان يحيا، ويكون لديه بيت ووطن؟ وهل نجم عن ذلك شيء آخر غير ان تتحول اسرائيل الى ترسانة ضخمة للاسلحة النووية وإعراضها عن الالتزام بأية معاهدات دولية في هذا المجال وغيره من المجالات الاخرى؟

العدوان الامريكي على افغانستان والعراق، يكشف بشكل سافر ايضاً عن عدم التزام امريكا بمبادئ الديمقراطية وحقوق الانسان. فبماذا يمكن تبرير القاء آلاف الأطنان من القنابل على رؤوس الابرياء بذريعة إسقاط الحكومات التي كانت امريكا داعمة ومؤيدة لها في يوم ما، ولعبت دوراً كبيراً في تثبيتها وترسيخ دعائمها، وحمايتها من الغضب الجماهيري؟ فهل ينبغي ان تُقدَّم الديمقراطية وحقوق الانسان بقوة السلاح، ولغة القوة، ام ينبغي ان يتم ذلك من خلال الشعب نفسه وبطريقته الخاصة وتقديم العون المعنوي له في هذا الاتجاه؟

اذن الولايات المتحدة وسائر البلدان الغربية لا تفكر في الديمقراطية وحقوق الانسان كأصل من اصول سياستها الخارجية، كما انها تدعم العديد من البلدان

غير الديمقراطية والمنتهكة لحقوق الانسان.

من الطبيعي ان اتهام الاسلام بنشر العنف والارهاب، وإعداد ملفات لإدانة البلدان الاسلامية على هذا الصعيد، اجراء لا يحكي عن خشية البلدان الغربية على الديمقراطية وحقوق الانسان بقدر ما يمثل توجيه ضغوطات سياسية نحو البلدان الاسلامية لانتزاع امتيازات اكثر، وتحقيق اهداف اقتصادية وسياسية أكبر.

مع هذا، لابد ان تجد الولايات المتحدة نفسها مرغمة في يوم ما، على احترام هوية البلدان الاخرى بما فيها الاسلامية، والاعتراف بالتفسير الذي تقدمه هذه البلدان للديمقراطية وحقوق الانسان. فالآراء المختلفة المثارة على صعيد الديمقراطية وحقوق الانسان لا تشير الى وجود اختلافات أساسية، وانما يرجع ذلك الى التنوع الثقافي. ولا يتحقق إجماع بهذا الشأن إلا عن طريق الحوار السليم الهادف.

هوامش الفصل السادس:

١ ـ عبد الرحمن عالم، اسس علم السياسة، طهران، ١٩٩٤، ص ٢٩٣.

2 - The World Book Encyclopedia, Voi.5, s.v. (Democracy).

٣ ـ كمال بولادي، تاريخ الفكر السياسي في الغرب منذ سقوط ماكيافلي، طهران، ٢٠٠٣، ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

٤ ـ نفس المصدر، ص ١٤٩ ـ ١٥١.

5 - Ibid.

6 - Encyclopedia Americana, voi. 6. s.v. (Civil War, English).

٧ ـ و. ت. جونز، أرباب الفكر السياسي، ترجمة علي رامين، طهران، امير كبير، ١٩٨٣، ج ٢، ص ١٩٥ ـ ٢٨٤.

8 - The World Book Encyclopedia, s.v. (Democracy).

9 - Ibid.

١٠ ـ داريوش آشوري، الموسوعة السياسية، طهران، ج ٦، ٢٠٠٠، ص ٨٩.

١١ ـ ايان ماك لين، معجم العلوم السياسية، اكسفورد، ترجمة حميد أحمدي، طهران، ميزان، ص ٢١٥.

١٢ ـ داريوش آشوري، سابق، ص ٢٠.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ١٦٠.

١٤ ـ جاك سي بلينو وروي التون، معجم العلاقات الدولية، ترجمة وتحقيق حسن بستا، طهران، ١٩٩٦، ص ٦٢.

١٥ ـ عبد الرحمن عالم، سابق، ص ٣٠٤.

١٦ ـ جاك سي بلينو، سابق، ص ٦٦.

١٧ ـ روبرت دال، حول الديمقراطية، ترجمة حسن فشاركي، طهران، شيراز، ٢٠٠٠، ص ٦٢.

١٨ ـ نفس المصدر، ص ٦٧ ـ ٦٩.

١٩ ـ ديفيد بنثام، الديمقراطية وحقوق الانسان، ترجمة محمد تقي دلفروز، طهران، ٢٠٠٤، ص ١٥١.

20 - Lain Mclean, Oxford Concise Dictionary of Politics, Tihran,1998, p.228.

٢١ ـ سيد حسين صفائي، «حقوق الانسان في الاسلام والاعلان العالمي لحقوق الانسان»، حقوق الانسان من منظار المفكرين، تحقيق وتدوين محمد بسته نجار، ٢٠٠١، ص ٣٧٧.

٢٢ ـ محمد علي اسلامي ندوشن، ذكر مناقب حقوق الانسان في العالم الثالث، طهران، ١٩٩٤، ص ٢٢٤.

٢٣ ـ حسين مهربور، النظام العالمي لحقوق الانسان، طهران، اطلاعات، ١٩٩٨، ص ٣٠٤.

٢٤ ـ نفس المصدر.

25 - Thomas Buergenthal, International Human Rights in a Nutshell,Second Edition, West Publishing co., 1995, p. 23.

٢٦ ـ حسين مهربور، سابق، ص ٥٢ و٥٨.

٢٧ ـ سيد طه الهاشمي، الاسلام والديمقراطية، طهران، ٢٠٠٣، ص ٢٧٠.

٢٨ ـ نفس المصدر.

٢٩ ـ نفس المصدر، ص ١٩٦.

٣٠ ـ سفينة البحار، ج ١، مادة «رضا».

٣١ ـ السيد مصطفى محقق داماد، «حقوق الانسان في الغرب والاسلام»، حقوق الانسان من منظار المفكرين، ص ٦٤٠.

٣٢ ـ نهج البلاغة، عهد الامام علي (ع) الى مالك الاشتر، عامله على مصر.

٣٣ ـ جورج جرداق، «علي (ع) وحقوق الانسان، مقارنة بين اصول علي (ع) واصول الاعلان العالمي لحقوق الانسان»، حقوق الانسان من منظار المفكرين، ص ٢٦٥.

٣٤ ـ سيد طه الهاشمي، سابق، ص ٢١٠.

٣٥ ـ نهج البلاغة، الكتاب ٤٧.

الفصل السابع

العالم الاسلامي والعولمة

«تاريخ العالم مقبرة لثقافات كبرى، تعـود نهاياتها المأساوية الى انها لم تستطع فـي مقابل التحديات ان تبدي ردة فعل مدروسة،عقلانية، وارادية»(١)

اريش فروم

يواجه عالم السياسة باستمرار مفاهيم وظواهر مختلفة استقطبت اهتمام المفكرين ورجال السياسة وغيرهم. وكان بعض هذه الظواهر من الأهمية بحيث مدّ تأثيره الى جميع ابعاد وجوانب حياة الافراد. ولربما خلق عند بعض الامم الخوف والقلق، ولدى البعض الآخر الآمال والنجاحات. فمفاهيم من قبيل الحرب الباردة، والجدار الحديدي، وميزانية الرعب، والارهاب، والتي لديها جذور في الواقع الملموس لعالم السياسة، عبارة عنْ حلقات في سلسلة تلك الظواهر والمفاهيم.

ومن بين هذه المفاهيم ايضاً، مفهوم العولمـة الذي راح يُثار ويناقش من قـبل

الاوساط العالمية والسياسية والجامعية منذ مطلع التسعينات، ولازال أحد اهم الموضوعات التي تبحثها هذه المحافل. والهدف من هذا الفصل، تقديم تعريف وايضاح للعولمة من زوايا مختلفة، ومعرفة تأثيرها على العالم في هذا اليوم، لاسيما العالم الاسلامي.

تعريف العولمة

العولمة من المفاهيم التي لا يتاح تقديم تعريف دقيق لها. فنجد لهذا المفهوم تعاريف شتى ولربما متناقضة في بعض الأحيان، في مجالات الاقتصاد، والسياسة، والثقافة.

قيل في تعريف العولمة انها حركة باتجاه مزيد من الارتباط بين شتى اجزاء العالم، وانضغاط العالم، وتزايد التبعية والاشتباك، وعملية تغريب العالم وتذويبه، ودمج جميع الجوانب الاقتصادية في الميدان العالمي، وتوسيع دائرة تأثير وتأثر الافعال الاجتماعية، وخفض النفقات المفروضة بواسطة الفضاء والزمن، وما الى ذلك من التعاريف(٢).

في كثير من التعاريف نلاحظ ان العولمة قد عُرِّفت كعملية تدريجية وثابتة، بدأت منذ الماضي البعيد او القريب ولازالت مستمرة، مع الفارق التالي وهو انهاكلما ازدادت عمراً، ازدادت سرعةً واتساعاً. بتعبير آخر: رغم ان كثيراً من المنظّرين الجدد لا يوافقون على وجود خلفية طويلة للعولمة، لكنهم يتفقون على استفحالها في العقود الاخيرة بل ويعتقدون كذلك ان الاجيال القادمة ستجرّب هذه العملية بصورة اوسع وأسرع(٣).

يؤكد بعض المفكرين مثل انطوني غيدنز على شحوب دور الزمان والمكان في المعاملات والعلاقات الاجتماعية خلال عصر العولمة، ويقولون ان تقلص الزمان والمكان ادى الى اقتراب الحاضر والغائب زمانياً ومكانياً. فالفواصل في حالة

التقلص، والعلاقات الاجتماعية في حالة الانتقال من محيط الى محيط آخر(٤).

يعرّف والترز روبرتسون العولمة بأنها عملية اجتماعية تزول فيها القيود والحدود الجغرافية التي تلقي بظلالها على العلاقات الاجتماعية والثقافية، ويشعر الناس تدريجياً بانحسار تلك القيود والحدود(٥).

اذن من خصوصيات تعريف روبرتسون التأكيد على النظر الى العالم ككل، وحدوث حالة الارتباط او التبعية المتبادلة في جميع أرجاء العالم(٦).

يكتب مارتين البرو في تعريف العولمة: العولمة تشير الى جميع المناحي التي يدخل بواسطتها سكان العالم الى عالم واحد او مجتمع عالمي واحد فينتظمون فيه.

عمانوئيل ريشتر يعتبر العولمة شبكة عالمية تلتحم فيها المجتمعات التي كانت منفصلة ومنعزلة من قبل، عن طريق العلاقات المتبادلة.

روبرت كوكس ـ وهو من الماركسيين الجدد ـ يقول في العولمة:

خصوصيات حركة العولمة انها عبارة عن عولمة الانتاج، وتوزيع العمل الدولي الجديد، والحركات الجديدة للهجرة من الجنوب الى الشمال، وجو التنافس الجديد الذي يظهر خلال حركة العولمة.

من الخصائص الاخرى لهذه الظاهرة: عولمة الدولة وتحويل الحكومات الى موظفين في العالم المتعولم. ويعتقد روزابث موس كانتر ان العالم يتحول في ظاهرة العولمة الى سوق ذات فروع عديدة، بحيث تصل فيها النظريات والمنتوجات الى متناول الجميع في كل لحظة وفي وقت واحد.

يقول جون اورث شولت في تعريف العولمة: العولمة حركة تصطبغ العلاقات الاجتماعية بموجبها بخاصية فقدان المسافات والحدود، بحيث تتحقق حياة الانسان في عالم كأنه مكان واحد(٧).

ويقول كذلك انه يمكن تقديم خمس مجموعات من التعاريف العامة للعولمة:

١ ـ العولمة بمثابة العالمية.

٢ ـ العولمة بمثابة الحركة التحررية.

٣ ـ العولمة بمثابة الشمولية العالمية. والعولمة طبقاً لهـذا التعريف عبارة عن حركة تتسع ضمن إطارها العلاقات في الارض، وتُـعد وسـائل الاعـلام آليـات ذلك الاتساع.

٤ ـ العولمة بمثابة التغريب او إعادة التركيب لاسيما وفق النمط الأمريكي. والعولمة في هذا التعريف بمثابة قوة ينتشر بموجبها البنيان الاجتماعي الحديث في سائر ارجاء العالم.

٥ ـ العولمة بمثابة تذويب الحدود الجغرافية او توسيع عملية الماوراء اقليمية(٨).

هل العولمة: عملية، أم مشروع؟ أم ظاهرة؟

ما يمكن ان يستشف من التعاريف السابقة هو ان العولمة قد فُسِّرت تـفاسير شتى من قبل اصحاب الفكر والرأي. فبعضهم يعتبرها عملية (process). وفي مثل هذا الجو تُعد العولمة ظاهرة متداولة وطبيعية، ومفهوم لا يُعرف مصدره. بل منبثقة في الحقيقة عن المسار الطبيعي للمجتمعات البشرية. معنى هذ ان عملية العـولمة، حقيقة وواقعية. ويعتقد جيمس روزنا ان العولمة كعملية، تمهد الأرضـية لظـهور شكل مختلف لعالم موحد(٩). وتقوم رؤيته هذه على التفاؤل ازاء عملية العولمة.

وفق هذا المـنظار، فـالعولمة عـملية تـؤدي بـفعل تـطور تـقنية الاتـصالات والمعلومات الالكترونية، الى تقلص العالم، وتعزيز المعرفة الذاتية الجماعية بين ابناء الانسان. اي ان العولمة امر منبثق من التاريخ، وعملية متجذرة وواسعة وشمولية تمتد الى شتى حقول السياسة والاجتماع والثقافة، وتخترق الحـدود الوطـنية وتـفرض نفسها كحقيقةٍ في حالة تكون وتكامل، وأشبه بالنهر المتحرك بسرعة. ولذلك فانها تطوي الزمان والمكان وتقرب بين الاثنين.

العولمة ضمن هذه العملية، ثقافة تتضمن الحركة الحرة للافكـار والمـعلومات

والمعارف، وتستوعب جميع أبعاد الحياة، فتُحدث تغييراً في الذهنيات والعينيات، وتعمل على انفتاح العلاقات الثقافية وميل الثقافات نحو الاقتباس لاسيما من خلال ما يحدث من اتصال بين أجزاء العالم بفعل منظومات الاتصال وسرعة وصول المعلومة(١٠).

في المقابل، ثمة فريق آخر يعتبر العولمة مشروعاً (Project) مدوَّناً من قبل، من اجل ان يفرض العالم الغربي مزيداً من الهيمنة والاستيلاء على العالم الثالث. والعولمة في ظل هذه الرؤية عبارة عن مخطط اجتماعي بمستوى عال، يسعى من خلال الاستناد الى قواعد الليبرالية الجديدة وماوراء الحداثة، الى نشر اسلوب الحياة الامريكية، وتغريب البشر، وتعزيز ثقافة الاستهلاك والجنس.

من خلال هذا المنحى، يسعى الغرب من خلال اعتماد التقنية والاتصالات الفضائية، ووسائل الاعلام، والمجانسة الثقافية، والوحدة القيمية، الى فرض الثقافة الغربية، والقطبية الاحادية الامريكية، على العالم(١١).

من هذا المنطلق، تُعد العولمة مفهوماً ذا فاعل محدد وهو عبارة عن برنامج او مشروع مُعد سلفاً ويمهّد لسلطة القوى الكبرى. اي ان هذا اللون من الرؤية للعولمة يتهمها بالتآمر واللانزاهة.

مشروع العولمة يحكي عن ايديولوجية واستراتيجية للتعامل مع عملية التعولم. وهي في الحقيقة إجابة ارادية وهندسية من اجل التعامل مع هذه العملية والواقعية الموجودة. ويبدو ان مشروع العولمة، نتاج لتعامل ايديولوجي موجِّه وفاعل مع عملية التعولم. وعلى هذا الاساس يوجد نوعان من المشاريع قابلان للتمايز:

أ ـ مشروع العولمة الذي تلاحقه امريكا والذي يعني الأمركة في واقع الحال(٢). فالعولمة وفق هذا المشروع عبارة عن الغاء الآخرين والنفوذ الى الثقافات الاخرى. اي ان التعولم عبارة عن عملية تغريب العالم(١٣).

ب ـ مشروع يلاحقه العالم الاسلامي حيث يسعى او ينبغي ان يسعى للتعامل مع

عملية التعولم كمشروع، فيحاول من خلال برنامجه المحلي لتوجيه آثار التعولم في اشكال مختلفة(١٤).

هناك فريق آخر من المفكرين ينظر الى العولمة كظاهرة _Phenomenon) لا كعملية ومشروع، ومفردة الظاهرة مفردة عقيمة. ويمكن ان تكون مزيجاً من المشروع والعملية. ولكل من نظريتي المشروع والعملية، سلبياتها الخاصة.

فاذا نظرنا الى العولمة على انها مجرد عملية، فحينذاك سيتم تجاهل الجهود التي تبذلها القوى الكبرى مثل امريكا وباقي الممثلين على مسرح العولمة كالشركات متعددة الجنسية، من اجل الامساك بزمام العالم. فالنظرة الى العولمة كعملية، تصور العولمة على انها حقيقة محققة او لا مفرّ منها، تجبر الانسان على الاستسلام لمصيرها المحتوم، وتعيقه عن اية خطوة بناءة وفاعلة للتأثير عليها.

كذلك تحكي الرؤية اليها على انها مشروع ومؤامرة، عن لون من النمط الفكري الناجم عن بلادة ذهنية وبساطة فكرية، وتبسيط للمسائل المعقدة. ولذلك تعجز مثل هذه الرؤية عن ادراك عملية العولمة وإفرازاتها. وتعد هذه النظرة لوناً من التجاهل العمدي لجزء من الحقائق والواقعيات التي هي في حالة الصيرورة. ولاريب في ان تجاهل هذه الحقيقة سيعكس اضراراً كبرى غير قابلة للتدارك، ويعيقنا عن ادراك القضايا العالمية وفق قراءتنا التقليدية. ولربما يحول تغلب هذه النزعة دون بذل مساع مهمة لاستيعاب عمل النظام العالمي وإفرازاته، وعدم تحقق انسجام معقول بين أهمية هذه الظاهرة ومدى الاهتمام بها.

ان الأخذ بأية رؤية من هذه الرؤى، لديها مفروضات خاصة لابد ان يكون لها تأثير على اسلوب عملنا وردة فعلنا ازاء العولمة والسبل المحتملة(١٥).

مراحل وعوامل ظهور العولمة

السؤال المهم الذي يثير نفسه هنا هو: ما هي العوامل التي اوجبت ظهور

العولمة، وما هي المراحل التي طوتها هذه العوامل الى ان ظهرت العولمة بشكلها الراهن؟

بعض المفكرين يعزو ظهور العولمة الى عوامل اقتصادية، بينما يعزوها البعض الآخر الى تطور قضية المعلومات، والى التطور العلمي عموماً. ويمكن التحدث بشكل عام عن عدة عوامل منها: العامل الأول، ازدهار السوق المالية العالمية. فقد ازداد مؤخراً حجم الاسواق المالية بالقياس الى حجم التجارة العالمية، وتحول الى عامل مهم وقوة دافعة باتجاه الاتحاد العالمي.

العامل الثاني والذي ادى الى تعزيز وحدة الاقتصاد العالمي، انهيار النظام الاشتراكي ونهاية الحرب الباردة. فسقوط الاتحاد السوفيتي ونهاية الحرب الباردة، امر ادى الى اتساع السوق العالمية وتوثيق عرى العلاقات الاقتصادية. فقد اندمجت في هذا اليوم جميع بلدان العالم تقريباً في السوق العالمية وتحولت الى جزء منها. وسمحت حتى كوبا الى حد ما للرساميل الأجنبية ان تلعب دوراً مهماً في اقتصادها. فلم يعد العالم مقسماً بالنتيجة الى معسكرين سياسيين كما كان عليه الحال في مرحلة الحرب الباردة. والتنافس بين الشعوب في هذا اليوم ليس على السلطة الايديولوجية وانما على السوق والمصادر النادرة.

العامل الثالث من عوامل العولمة، هو نمو نشاطات الشركات ذات الجنسيات المتعددة. فقد ازداد في هذا اليوم عدد هذه الشركات بشكل كبير جداً واتسعت دائرة نفوذها. فمن اجل ان تقلص هذه الشركات من حجم نفقاتها وزيادة أرباحها، ومنافسة الآخرين، أقبلت على العمل ماوراء حدودها الوطنية.

العامل الرابع ولربما الأهم هو الثورة في تقنية المعلومات، والاتصالات، والنقل، والتي عملت على تقليص نفقات الاتصالات البعيدة والنقل، وبلغت بعامل المسافة الى ادنى حد له في النشاطات الاقتصادية.

العامل الخامس من عوامل العولمة، تحول مشاكل البيئة والمحيط الى قضية عالمية، مثل ارتفاع حرارة الارض، والامطار الحامضية. فهذه المشاكل العالمية

دفعت الدول للتفكير بحلول عالمية، اي الى تضافر جهود جميع بلدان العالم للوصول الى حلول ناجعة، وتقديم كافة المساعدات الدولية على هذا الصعيد(١٦).

هناك اختلاف بين المنظّرين بشأن مراحل ظهور العولمة. فالبعض يعتبرها ظاهرة ذات خلفية تاريخية، بينما يصفها البعض الآخر بأنها ظاهرة جديدة في العالم المعاصر. فيعتقد روبرتسون ان تاريخ العولمة يرجع الى ظهور الرأسمالية.

مع هذا كله، يمكن تصور خمس مراحل للعولمة:

١ ـ المرحلة البدائية (١٤٠٠ ـ ١٧٥٠)، نواجه في هذه المرحلة انقسام الكنيسة، وظهور المجتمعات الحكومية، والكنيسة الكاثوليكية العالمية، وتعاميم بشأن البشرية والفرد، وأول خارطة للكرة الأرضية، والتقويم العالمي في الغرب، والاكتشافات العالمية، وظهور الاستعمار.

٢ ـ المرحلة الاولى (١٧٥٠ ـ ١٨٧٥)، نواجه في هذه المرحلة ظاهرة الحكومة، الشعب، والدبلوماسية الرسمية بين الدول، وموضوع المواطنة، والمعارض الدولية، ومعاهدات الاتصالات، والمواثيق الحقوقية العالمية، وظهور الشعوب غير الاوربية، وتبرعم اولى الافكار الخاصة بالدولية والعالمية.

٣ ـ مرحلة القفزة (١٨٧٥ ـ ١٩٢٥)، نواجه في هذه المرحلة التعبير المفهومي للعالم في قالب اربعة عوامل معولمة للدولة ـ الشعب، وهي: الفرد، والمجتمع، والوحدة الدولية، والبشرية الواحدة، وكذلك نواجه الاتصالات العالمية، والرياضة، والعلاقات الثقافية، والتقويم العالمي، والحرب الكونية الاولى، والهجرة الدولية الواسعة وقيودها، وزيادة عدد غير الاوربيين في نادي الدولة ـ الشعب العالمي.

٤ ـ مرحلة المساعي الهادفة للامساك بالسلطة (١٩٢٥ ـ ١٩٦٩)، نواجه في هذه المرحلة التي تزامنت مع ظهور عصبة الامم ومن ثم منظمة الامم المتحدة، والحرب الكونية الثانية، والحرب الباردة، ظهور بعض المفاهيم مثل جرائم الحرب، والجرائم المرتكبة بحق البشرية، وتهديد العالم بواسطة القنبلة الذرية، وظهور العالم الثالث

كجزء من العالم.

٥ ـ مرحلة اللاإستقرار (١٩٦٩ ـ ١٩٩٢)، تزامنت هذه المرحلة مع الانجازات الفضائية الكبرى، ونواجه فيها القيم الماوراء مادية، والحوار الحقوقي، والمجتمعات العالمية القائمة على اساس التميز الجنسي والقومي والعرقي، وسيولة وتعقد العلاقات الدولية، ومعرفة قضايا البيئة الحياتية العالمية، ووسائل الاعلام العالمية عن طريق التقنيات الجوية والفضائية واستخدام الأقمار الاصطناعية.

هكذا نلاحظ ان تبويب روبرتسون يستوعب كل تغيير وتطور عالمي في شتى الحقول والنواحي، من دون ان يأخذ أية قيمة وأولوية بنظر الاعتبار. ورغم انه يعتقد بامتزاج ظهور العولمة مع ظهور الرأسمالية، ولكن لا نعرف طبيعة ارتباط المفاهيم التي تناولها في تبويبه الخماسي، بالنظام الرأسمالي في مشروعه(١٧).

ويقدم ديفيد هولد تبويباً أشمل واكثر واقعية، وذا انسجام اكبر مع التغييرات الحاصلة في العالم الرأسمالي بزعامة امريكا. وهذا التبويب بالشكل التالي:

١ ـ تعاظم العلاقات الاقتصادية والثقافية يؤدي الى تقليص سلطة وفاعلية الحكومات على مستوى الدولة ـ الشعب. ولا يصبح بمقدور الحكومة السيطرة على نفوذ الأفكار والبضائع الاقتصادية من وراء حدودها. وبذلك تفقد آليات سياستها الداخلية فاعليتها.

٢ ـ تتقلص سلطة الحكومات ايضاً لازدياد عمليات ماوراء الوطن إن من حيث الحجم وإن من حيث العدد. فتصبح الشركات متعددة الجنسيات ـ على سبيل المثال ـ اعظم وأقوى من كثير من الحكومات.

٣ ـ على هذا الاساس ينبغي ان تنسجم معظم وظائف الحكومة التقليدية كالدفاع، والاتصالات، والادارة الاقتصادية، مع المبادئ الدولية او الحكومية.

٤ ـ لابد ان تؤطر سيادتها بأطر سياسية اكبر كالاتحاد الاوربي، واتحاد دول جنوب شرق آسيا، او ضمن احلاف ومنظمات اقليمية مثل حلف الناتو، ومنظمة

اوبك، او منظمات دولية مثل منظمة الامم المتحدة، ومنظمة التجارة العالمية، وصندوق النقد الدولي.

٥ ـ اذن نرى ظهور نظام حكومة عالمية يعمل على مزيد من التقليص لسلطة الدولة، من خلال ما يتميز به من نظام سياسي وإداري خاص.

٦ ـ يوفّر هذا النظام الأرضية والأساس لظهور دولة عالمية ذات سلطة عسكرية وتقنينية.

هذه المراحل التي يتحدث عنها هولر، تنطبق تماماً مع ما تصبو اليه امريكا التي تسعى لايجاد دولة عالمية مدعمة بقوة عسكرية قوية(١٨).

أبعاد العولمة

من خلال ما سبق يمكن التوصل الى النتيجة التالية وهي ان العولمة ظاهرة ذات ابعاد شتى، ولذلك تترك تأثيراً على شتى أبعاد الحياة الانسانية. والتعاريف السابقة التي قدّمناها للعولمة تقوم على عدة ركائز عامة. وعليه لابد من القول انّ هذه التعاريف تبتني على ثلاثة أبعاد: اقتصادي، وسياسي، وثقافي. اي ان كل واحد من المهتمين بشؤون العولمة، ينظر اليها من زاوية هذه الأبعاد الثلاثة.

١ ـ البُعد الاقتصادي للعولمة

حظي عنصر الاقتصاد في عملية العولمة باهتمام عدد كبير من المنظّرين، بحيث بات بعضهم يرى تقدّمه على سائر الابعاد الاخرى. فمن وجهة نظرهم: مع ان عملية العولمة واسعة وذات تأثير على جميع أبعاد الحياة الاجتماعية، إلاّ انّ ابرز مصاديقها وعلائمها، ذو علاقة بالحقل الاقتصادي. فهم يعتقدون انّ الحقل الاقتصادي اوسع حقلاً للنشاطات الاجتماعية. وحينما يتسع الاقتصاد العالمي، ينحسر الاقتصاد الاقليمي والمحلي. اي اننا نحيا في عصر بلغت فيه الاقتصادات الوطنية نهايتها(١٩).

وهكذا ينبغي ان يقال ان العولمة الاقتصادية تتقدم على البعدين الثقافي والسياسي. ويعيد كثير من الاخصائيين خلفية العولمة الاقتصادية الى عدة عقود سلفت بل والى القرن السادس عشر.

قلنا انّ بعض المفكرين مثل روبرتسون، يرون وجود ارتباط بين ظهور العولمة وظهور الرأسمالية، لأنّ تعاظم النزعة الاقتصادية في الميدان العالمي، عجّل بشكل كبير على ظهور نظام اجتماعي اقتصادي رأسمالي. ثم عمل التقدم الهائل الذي شهدته التقنية والاتصالات، على تسهيل نزعة الاقتصادات المحلية والوطنية نحو الاقتصاد العالمي، فظهرت عملية اتصال بين الكثير من النشاطات الاقتصادية وبين شبكة الاقتصاد العالمي.

هذه التطورات، لاسيما في اعقاب الأزمات الاقتصادية الناجمة عن الحربين الكونيتين ومنذ بداية الخمسينات، ادت الى ايجاد انخفاض شديد في نفقات النقل والمواصلات والمكالمات الهاتفية وغيرها، وعملت على ظهور عملية دمج وادغام بين اقتصاد البلدان والدول(٢٠).

ازدادت عمليات البيع والشراء في عصرنا الراهن بشكل مذهل مع التطور المدهش الذي شهدته تقنية الأقمار الاصطناعية، بحيث باتت تجري البرامج الانتاجية والعمليات والمحاسبات المالية للشركات في عدة بلدان مختلفة وفي وقت واحد. وهو امر ما لا يمكن ان يقاس به ما كان يجري قبل عقد من الزمن.

البعد الاقتصادي على اساس نظريات العلاقات الدولية

قلنا انّ البعد الاقتصادي للعولمة حظي باهتمام كبير جداً، وسعى بعض المنظّرين لتحليل العولمة على اساس هذا البعد. وسنحاول تسليط الضوء على هذا البعد من منظار ثلاثة مذاهب اقتصادية سياسية عالمية وهي: الليبرالية الاقتصادية(٢١)، والمركنتلية الواقعية(٢٢)، والماركسية الجديدة (٢٣)، من اجل ان يسهل علينا ادراك

مفهوم العولمة الاقتصادية(٢٤).

هذه المذاهب الثلاثة تعتقد مجتمعة أنّ العالم يشهد حدوث العولمة الاقتصادية، لكنها تختلف في الماهية الحقيقية لهذه العملية. كما انها لا تتفق في النتائج التي تفرزها العولمة الاقتصادية على الدول. ولدى العديد من الليبراليين الاقتصاديين رؤية متفائلة ازاء العولمة الاقتصادية. فيعتقد الاقتصادي الأمريكي الشهير «ميلتون فريد» ان بالإمكان في هذا اليوم انتاج اية بضاعة في أيّ مكان من قبل الشركات الواقعة في اي مكان والتي تحصل على المصادر من اي مكان، كي تُباع في كل مكان. والسبب في ذلك هو انّ الدول لم تعد تتدخل في قضايا الانتاج والاستهلاك بالاسلوب الماضي.

يرى «جون نايزبيت» ان مثل هذا العالم سيوفر فرصاً اقتصادية كثيرة. فعلى سبيل المثال انّ إمكان الازدهار الاقتصادي «في أعظم مستوى خلال تاريخ البشرية»، قد أُتيح ليس للأفراد والأُسر فحسب، وانما للشركات والمؤسسات ايضاً.

بعض الليبراليين الاقتصاديين، يؤمن بهذه النظرة المتفائلة. فالعولمة معناها انّ الاجزاء المكوّنة للعالم تصبح اصغر واكثر تعدداً.

الصغر ليس جميلاً من المنظار الاقتصادي فحسب وانما على الصعيد السياسي أيضاً. ففي اطار اقتصاد عالمي متحد، يصبح بمقدور اللاعبين الاقتصاديين الصغار المرنين، الحصول على قوة متزايدة بحيث تضمحل مؤسسة الدولة ـ الشعب.

يقول «نايزبيت» انه مع تطور العولمة، يزداد الناس معرفة بهوياتهم القومية يوماً بعد يوم. فتؤدي اللغة والثقافة ـ مثلاً ـ الى ظهور عدد كبير من البلدان الصغرى. ويتوقع كذلك ان يظهر في القرن الحادي والعشرين ألف ولربما ألفا بلد. وتكشف هذه الفكرة عن انهيار مؤسسات الدول ـ الشعوب، التي عرفناها في القرن الماضي. كما انّ الفكرة التي تقول بأنّ الدولة ـ الشعب التي اصبحت في عصر العولمة صغيرة جداً بالنسبة لبعض الأشياء وكبيرة جداً بالنسبة للبعض الآخر، انما

تعكس ايمان العديد من الليبرليين الاقتصاديين.

هؤلاء يعتقدون انّ الدولة ـ الشعب، تقع من «الأعلى» تحت ضغط شديد، حيث تؤدي العولمة الى ايجاد نشاطات خارج الحدود تعجز الدول عن السيطرة عليها، كالمعاملات الاقتصادية العالمية، وقضايا البيئة الحياتية، فتعرّض الدولة ـ الشعب لضغوط من «الأسفل». بتعبير آخر، تظهر نزعة قوية لتبلور الهوية ضمن المجتمع المحلي، بحيث يستطيع الناس العيش ضمن هذا القالب.

يمكن ايجاز الرؤية الليبرالية الاقتصادية للعولمة بمايلي(٢٥):

١ ـ العولمة الاقتصادية بمعنى التغيير النوعي نحو نظام اقتصادي عالمي.

٢ ـ تعمل العولمة الاقتصادية على ازدهار اوضاع الافراد والأسر والشركات بشكل كبير.

٣ ـ تفقد الدولة ـ الشعب سلطتها ونفوذها لخضوعها للضغط من الأعلى والأسفل.

انصار المركنتلية ليست لديهم رؤية للعولمة يمكن ان تنافس الليبرالية الاقتصادية من حيث التحليل، ان من حيث المحتوى وان من حيث الهدف. ولكن يمكن ان نلاحظ في مباحث العولمة شيئاً باسم «المركنتلية». ويوجه هذا المذهب الانتقاد الشديد للتحليل الليبرالي سواء من حيث ماهية العولمة الاقتصادية او من حيث النتائج المفترضة للدولة ـ الشعب.

المركنتاليون يرفضون حدوث تغير كيفي في اتجاه النظام الاقتصادي. اي انهم لا يؤمنون بظهور ظاهرة باسم «العولمة». كما يرون في المقابل ان العولمة الاقتصادية شيء أكبر مما هو متداول او انها زيادة كمية. اي انها عملية ارتباط متبادل مشتد بين الاقتصادات الوطنية. كما انّ هؤلاء يعتقدون انّ حركة التعامل والاستثمار بين البلدان، كانت في مستوى رفيع قبل الحرب الكونية الاولى.

بتعبير آخر: انّ الارتباط الاقتصادي المتبادل، ليس بالموضوع الجديد. ويرفض

المركنتليون ايضاً رأي العديد من الليبراليين الاقتصاديين القائل بأنّ التعاون القائم في ميدان الاقتصاد العالمي فقد هويته الوطنية، ويرون انّ الدول والوان التعاون الوطني، لازالت متصلة ببعضها بشدة رغم التزايد الكبير الواسع في التعاملات والاستثمارات العالمية منذ نهاية الحرب الكونية الثانية. ولذلك فهم يرفضون ان تكون الدول ـ الشعوب، واقعة تحت الضغط، او انها في حالة الاختفاء الى حد ما في عملية العولمة الاقتصادية.

هؤلاء يقولون، انّ الليبراليين يتجاهلون الوعائية المتزايدة للدول ـ الشعوب، لمواجهة مشاكل العولمة الاقتصادية. ويؤكد انصار المركنتلية على تأثير التطور التقني على التقدم العالمي، لأنه يزيد بالتالي من قوة الدول وقابليتها على التقنين والاشراف. ويعتقدون أنّ قابلية الدول على انتزاع الضرائب وغيرها من المواطنين اصبح أشد مما مضى. وتضاعفت قدرتها على توجيه جميع النشاطات الاجتماعية والسيطرة عليها. وتتجه حركة الدول نحو مزيد من الاستقلال. وقد «سهّلت التنمية الاقتصادية الأمر التالي للدول وهو ان تكرس نشاطاتها لاستثمار ثرواتها الداخلية، بدلاً من الاعتماد على القروض الدولية». وستبقى الدولة الحاكمة، بصفتها الشكل المطلوب للمؤسسة السياسية، ولن يظهر في الميدان اي منافس جاد لها.

ويمكن ايجاز وجهة نظر الواقعية المركنتلية في العولمة الاقتصادية كما يلي(٢٦):

١ ـ العولمة الاقتصادية شيء اكبر من الحد المتعارف. اي انّ الترابط الاقتصادي المتبادل المشتد، ليس موضوعاً جديداً.

٢ ـ لم يفقد التعاون هويته الوطنية. وتبقى شتى انواع التعاون، على اتصال ببلدانها الأصليه.

٣ ـ لا تشكل العولمة خطراً على الدولة ـ الشعب. وقد تعاظمت قابلية الدول على التقنين والاشراف.

نظرة الماركسية الجديدة للعولمة الاقتصادية، لا تختلف عن رؤية الليبرالية

الاقتصادية والمركنتلية. وسنركز على نظرية روبر كاكس التي ترى انّ العولمة الاقتصادية تتضمن الترابط المتبادل المشتد من جهة، وشاملة كذلك للتغيير نحو اقتصاد عالمي من جهة اخرى.

يعتقد «كاكس» بوجود اقتصاد عالمي جديد الى جانب الاقتصاد العالمي الرأسمالي القديم، غير انّ المنحى يكون بالشكل التالي وهو ان يحل المورد الاول بشكل متسارع محل المورد الثاني.

كاكس يدرك انّ الدولة ـ الشعب، فقدت في عملية العولمة الاقتصادية، قوتها الاساسية في مواجهة الاقتصاد، ولم تعد سداً او درعاً لحفظ الاقتصاد الداخلي من الآثار الخارجية المضرة، وانما هي في معظم الأحيان عبارة عن واسطة للانتقال من الاقتصاد العالمي الى الاقتصاد الداخلي.

عملية العولمة الاقتصادية الممتدة بحاجة الى اطار سياسي يظهر بواسطة الدول ـ الشعوب، وقد وافقت الولايات المتحدة على لعب هذا الدور. لكنها تواجه مشكلة التناقض بين القوة الاقتصادية المتضائلة وقوة البرامج المتصاعدة. فالتحول الى بوليس عالمي بحاجة الى قاعدة اقتصادية قوية، غير أنّ هذه القاعدة تتجه نحو الضعف تحت ضغوط العولمة الاقتصادية.

تعد المناطق الكبرى ـ برئاسة الولايات المتحدة في قارة امريكا، واليابان في آسيا الشرقية، والاتحاد الاوربي في قارة اوربا ـ اطراً سياسية ـ اقتصادية جديدة لاستقطاب رؤوس الأموال. ومع ذلك تبقى هذه المناطق جزءاً من نظام اقتصادي عالمي أوسع.

وكان هذا الأمر واضحاً خلال الأزمة الاقتصادية التي تعرضت لها آسيا عام ١٩٩٨(٢٧).

من هذا المنطلق يؤكد روبرت كوكس وسائر الماركسيين الجدد على الماهية اللامتجانسة وسلسلة المراتب للعولمة الاقتصادية. فخصوصية الاقتصاد العالمي انه

أحادي الارتباط اكثر مما هو ارتباط متبادل. والقوة الاقتصادية، متركزة بشكل متزايد في البلدان الصناعية الرئيسية، مثل الولايات المتحدة، واليابان، ودول اوربا الغربية..

معنى هذا انّ العولمة الاقتصادية ليست في صالح الجماهير الفقيرة لبلدن العالم الثالث، ولا تعمل على تحسين مستوى حياة الفقراء في الدول الصناعية. ومن اجل ان يتغير هذا الوضع، لابد ان تنجح القوى الاجتماعية الدنيا في المجتمع كالعمال وطلاب الجامعات، في جهودها الرامية للسيطرة على القوى الاقتصادية. اذن العولمة، لون من الوان الرأسمالية، ولذلك ستستمر هيمنة الطبقة الرأسمالية واستغلال الفقراء في سائر أرجاء العالم.

يمكن تلخيص نظرة الماركسية الجديدة للعولمة الاقتصادية بالطريقة التي يراها روبرت كاكس، كما يلي(٢٨).

١ ـ العولمة الاقتصادية عبارة عن ارتباط متبادل مشتد، وكذلك تؤدي الى ايجاد اقتصاد عالمي.

٢ ـ تُعدّ الدول ـ الشعوب، منظِّماً مهماً للعولمة، لكنها في حالة فقدان هيمنتها على الاقتصاد، لذلك لجأت الى تأسيس مناطق كبرى.

٣ ـ العولمة الاقتصادية عملية غير متجانسة وسلسلة مراتب، تتركز من خلالها القوة الاقتصادية بشكل متزايد في البلدان الصناعية المهمة.

ليس من السهل تبلور بحث العولمة الاقتصادية، لأنّ كل مذهب من تلك المذاهب الثلاثة يشير الى مؤشرات تجريبية تدعم آراءه النظرية. فمن وجهة نظر الليبراليين الاقتصاديين: صحيح انّ العولمة لديها قوة كامنة تعمل على ايجاد ازدهار متنام للأفراد والشركات، ولكن وكما يؤكد الماركسيون الجدد صحيح ايضاً انّ العمليات الراهنة للعولمة غير متجانسة ولربما تحقق مصالح قليلة لكثير من المحرومين

قد يكون رأي الليبراليين الاقتصاديين صحيحاً في انّ العولمة تتحدى الدولة ـ الشعب، ولكن ـ وكما يذهب الى ذلك المركنتليون ـ صحيح ايضاً ان الدول ستضل قوية وستستطيع مجابهة كثير من تلك التحديات والتغلب عليها.

الماركسيون الجدد يؤكدون على انّ الارتباط المتبادل المشتد، يظهر مع ظهور اقتصاد عالمي. ومع هذا نرى انّ الليبراليين وكذلك المركنتليين، ينظرون الى هذا الموضوع من زاوية واحدة. وينبغي القول بشكل مجمل اننا نستطيع ادراك العلم الموجود في ايّ من هذين المذهبين، ولكن ثمة نقاط ضعف وسلبيات في كل منهما ايضاً.

من الواضح ان العولمة الاقتصادية ستقع تحت تأثير سلسلة من الأحداث والتنمية المستقبلية. ولكن هل سيكون العالم اقليمياً في الغالب؟ وكيف سيتم توزيع مصالح العولمة بين البلدان وسائر الفصائل او الطبقات؟ وما هو مدى السيطرة التي ستكون للدولة ـ الشعب، على هذه العملية؟

للاجابة على هذه التساؤلات وغيرها لابد من انتظار أحداث اكثر. غير انّ اثارة هذه التساؤلات امر مهم جداً، ولذلك ينبغي ان يقال بأنّ منظّري الاقتصاد السياسي الدولي الذين يهتمون بموضوع العولمة، سيلعبون دوراً في فهمنا لعالم السياسة، حينما ينطلقون للاجابة على هذه التساؤلات.

بعض المنظّرين يعتبرون العولمة عملية يتم خلالها تحويل الانتاج والتوزيع في العالم الى سوق للتجارة، والبيع، والاستثمار. وتتدخل المنظمات وكثير من العوامل الاقتصادية في تلك العمليات والنشاطات الدولية مع تأسيس السوق العالمية للاقتصاد. وقد أضحت حدود البلدان مفتوحة امام النشاطات الاقتصادية واتسع الارتباط المتبادل في الميدان العالمي بحيث بات من غير الممكن التفكير باتخاذ سياسة الانزواء، والاكتفاء الذاتي الاقتصادي، والانفصال عن الشبكات الاقتصادية العالمية(٢٩).

اذن نلاحظ تبلور نظام اقتصادي عالمي تسعى جميع البلدان كي تلعب دوراً فيه

بطريقة وأخرى من اجل الحصول على اكبر فائدة ممكنة. ولكن لابد ان تثار بعض التساؤلات ضمن هذا الاطار، مثل: هل يصب اتساع مثل هذا النظام في صالح جميع البلدان؟ وهل ستنتفع بهذا النظام جميع العناصر الدخيلة في عولمة الاقتصاد، بنسبة واحدة؟

من اجل ان تتبلور اجابة افضل، لابد من التطرق الى المؤسسات الرئيسية المشتركة في عملية العولمة مثل الشركات المتعددة الجنسية، ومنظمة التجارة العالمية، وصندوق النقد الدولي.

أ ـ الشركات المتعددة الجنسية

يُطلق هذ الاسم بشكل عام على الشركات التي تمارس عملها في اكثر من بلد. ولاريب في انّ من ابرز خصائص ظهور هذه الشركات، انها تعمل في سائر ارجاء العالم وتؤثر على اقتصاد البلدان.

وتشير الارقام الى وجود ٤٥ ألف شركة من هذا النوع في اواسط التسعينات، يعود ٣٧ ألف شركة منها الى أحد أربعة عشر بلداً متطوراً في العالم. وكانت ايرادات هذه الشركات خلال عام ١٩٩٦ نحو ٧ ترليون دولار، وهو ما يزيد عن قيمة التجارة العالمية التي بلغت ٢و٥ ترليون دولار(٣٠).

لاريب في انّ هذه الشركات تلعب دوراً رئيسياً في عولمة الانتاج والتبادلات النقدية والمالية. وتتولى حوالى ٥٠ ـ ٧٥٪ من الانتاج العالمي، وتسد حجماً واسعاً من حاجة السوق الى البضائع الاستهلاكية، وتمارس نحو ٧٠٪ من التجارة العالمية. وتلعب دوراً اساسياً في عملية الاستثمارات الأجنبية. وعادت عليها النشاطات العظيمة التي تمارسها، بقوة اقتصادية كبرى، بحيث يمكن لهذه الشركات ان تترك تأثيراً مهماً جداً على السياسات الاقتصادية للدول الكبرى(٣١).

يعود نمو هذه الشركات الى الخمسينات. وقد اتخذت لاسيما في الولايات المتحدة، استراتيجية منسجمة تحت تأثير الظروف الاقتصادية لتلك الفترة، وحالة

الاشباع التي كانت عليها السوق في بعض الأجزاء، ونظام النقل المتطور، والاتصالات الدولية المتقدمة، وتحديات اوربا واليابان. وكان الهدف من تلك الاستراتيجية هو ان تبيع الولايات المتحدة منتوجاتها خارج الحدود الأمريكية، مع افتتاح ممثليات لها في البلدان الاخرى.

سارت الشركات الاوربية على خطى الشركات الامريكية، وتحققت لها نجاحات متزايدة وأخذت دخولها وايراداتها تزداد بشكل تدريجي. ففي عام ١٩٩٣، كان رأس مال شركة رويال داج شل نحو ٨و١٠٠ مليار دولار، كان ٦٩ مليار دولار منها، خارجياً. كما كان رأس مال شركة جنرال موتور نحو ١٦٧ مليار دولار، كان ٣٦ مليار دولار منها، خارجياً. وفي نفس العام بلغت المبيعات الخارجية لشركات اكسون جنرال موتور، فورد، وميتسوبيشي، نحو ١٠٠ مليار دولار(٣٢).

يرى بعض المحللين ان نمو هذه الشركات ذات الجنسيات المتعددة، يكشف عن حدوث تغيير ونقلة نوعية في الاقتصاد الدولي. فالاقتصاد العالمي القائم على التجارة كان موجوداً منذ القرن السابع عشر على اقل تقدير، لكن الدولة ـ الشعب، كانت لازالت الوحدة المركزية، لأنها كانت تسعى عن طريق الاشراف على حركة رأس المال والعمل، لادارة العلاقات التجارية بين البلدان. ولكن يرى كثير من الاخصائيين الاقتصاديين، انّ الاقتصاد العالمي يسعى لاختراق العقبات والحدود الوطنية عن طريق آلياته الاساسية كالشركات ذات الجنسيات المتعددة. فأصبحت نشاطات هذه الشركات متحركة وذات انسيابية في البلدان الاخرى، حتى انّ الحدود الوطنية باتت تميل الى الشحوب يوماً فيوماً، وأصبح من السهل انتقال النشاط الاقتصادي من نقطة الى نقطة اخرى(٣٣).

بشأن عمل هذه الشركات لابد من القول انّ الشركة الأم تقوم في بادىء الأمر بتصدير البضائع البسيطة وبيعها في الخارج. ثم تشهد المرحلة الاخرى ظهور منظمات للبيع في الخارج، فتبدأ حالة ماوراء الوطنية منذ هذه المرحلة. فعلى سبيل

المثال، تمتاز شركة هيتاتشي بأنها ذات شبكةواسعة من المنظمات وفروع البيع في سائر ارجاء العالم.

هناك صورة اخرى لما وراء الوطنية، يتمثل في حصول الشركات على اجازة بالعمل والنشاط خارج مقرها الاصلي. فشركة جنرال الكتريك، وشركة وستينغ هاوس، تسمحان لبعض الشركات المستقلة، بانتاج وبيع بضائعها او خدماتها باسم الشركة الاصلية، على أساس عقد موقّع بين الجانبين وفي مقابل الحصول على جزء من تلك الارباح.

تحلّ المرحلة الاخرى حينما تنقل الشركة مصنعها الى خارج البلد الأصلي، او ان تبتاع جزءاً من أسهم الشركة الأجنبية، و ان تشاطر تلك الشركات عملية الاستثمار. وتعمل وفق هذه الصيغة، معظم الشركات المتعددة الجنسية(٣٤).

لاريب في انّ نشاط هذه الشركات لاسيما في بلدان العالم الثالث، ذو نتائج وانعكاسات كثيرة. وهناك وجهات نظر مختلفة بشأن هذه النتائج والانعكاسات. فذلك الفريق من المنظّرين الذين يوافقون على نشاط هذه الشركات في بلدان العالم الثالث، يعتقد ان عمل هذه الشركات، عامل بنّاء في نمو هذه البلدان وتطورها اقتصادياً. ويرى هؤلاء ايضاً انّ اهم عوامل التخلف الاقتصادي في بلدان العالم الثالث هو الحاجة الماسة الى رأس المال، والتكنولوجيا. وبمقدور هذه الشركات الكبرى سدّ هذه الحاجة من خلال نشاطاتها في هذه البلدان. اضف الى ذلك، انّ هذه الشركات تنقل الاساليب الجديدة في الادارة الصناعية، الى هذه البلدان، فتعمل من خلال خلق حالة المنافسة، على تفعيل المؤسسات والشركات الوطنية في بلدان العالم الثالث(٣٥).

البعض الآخر يعارض نشاط هذه الشركات في بلدان العالم الثالث بشدة. ويعتقد انه ليس بالضرورة ان تعمل هذه الشركات على زيادة دخول البلدان التي تنشط فيها، اذ من الممكن ان تؤدي تلك النشاطات الى خروج رساميل من تلك البلدان اكبر بكثير من الاستثمارات الأوليه. وتستطيع هذه الشركات من خلال

العديد من الاساليب والحيل كاستخدام القيم الانتقالية، التخلص من عبء الضرائب التي تفرضها الدولة المضيفة، والاستفادة من الامتيازات التي تمنحها كالاعفاء من بعض الرسوم والضرائب.

ويعتقد المنتقدون لنشاط هذه الشركات انّ تقديم التقنية الى بلدان العالم الثالث والانتقال للعمل فيها، لا يؤدي بالضرورة الى تطورها وتقدمها لأنها تُستخدم في قطاعات كالقطاع الزراعي والمصادر الطبيعية طبقاً لحاجات سوق الاقتصاد العالمي. كما انّ البلد المضيف ليس لديه القابلية على تقبل مثل هذه التقنيات كي يكون باستطاعته انتاج البضائع الصناعية كالبلدان المتطورة، وانما يستطيع في افضل الاحوال انتاج اجزاء من بضاعة صناعية.

كذلك لا يؤدي وجود مثل هذه الشركات الى توفير فرص العمل دائماً، بل ويعمل في كثير من الأحيان على بطالة العمال الذين لديهم القابلية على العمل في شتى اقسام الاقتصاد المحلي، بينما يضطرون لفقدان أعمالهم بعد مجيء تلك الشركات(٣٦).

فضلاً عن قيام الشركات ذات الجنسيات المتعددة بالهيمنة على اقتصاد البلد المضيف، تسعى لأن يكون لديها نفوذ في الميدان السياسي ايضاً، من خلال تقديم الرشاوى لرجال السلطة، واستخدام الضغوط الدبلوماسية من قبل حكوماتها. وتستعين هذه الشركات بكل عمل غير انساني ومتعارض مع الأخلاق والقانون، في سبيل السيطرة على السوق العالمية، والحفاظ على مصالحها والحصول على مزيد من المكاسب والامتيازات. وكمثال على ذلك تدخل شركة I (ITT) اي الهاتف والتلغراف الدولي[1] ـ في شؤون شيلي والتآمر على رئيسها «الندي» واسقاطه.

كان الدكتور سلفادور الندي (١٩٠٨ ـ ١٩٧٣)، طبيباً وزعيم الحزب الاشتراكي في شيلي. وقد انتُخب لرئاسة جمهورية البلاد عام ١٩٧٠ في انتخابات

(1) International Telephone and Telegraph (III).

حرة. فكان ذلك حدثاً تاريخياً في امريكا اللاتينية وحتى العالم، إذْ كانت هي المرة الاولى التي يفوز فيها سياسي شيوعي عن طريق الانتخابات. واتخذ هذا الرجل موقفاً معارضاً لمصالح الشركات الامريكية الناهبة، لاسيما تلك التي تعمل في حقل صناعة النحاس التي كان يُسيطر عليها الامريكان منذ ما يزيد عن نصف قرن. ولذلك هبّت شركة (ITT) الكبرى، وبالتعاون مع المخابرات الأمريكية بانقلاب دموي ضد رئيس الجمهورية المنتخب انتخاباً ديمقراطياً، فتم قتله وجيء بضابط عسكري يدعى «بينوشه»، فعيّنوه رئيساً على البلد، ليمارس بحقها ابشع الممارسات الدكتاتورية(٣٧).

اذن تلعب الشركات العالمية الكبرى، ادواراً شتى، من منظار المنظّرين المنتمين الى شتى المذاهب الفكرية. وعلى هذا الأساس يمكن القول انّ الليبراليين الاقتصاديين يعتقدون انّ هذه الشركات ذات تأثير في تطور وتنمية البلدان. اما اصحاب نظرية التبعية فتعتبر معظم هذه الشركات شيطاناً متحداً. ويؤكد المركنتليون على انّ في هذه الشركات قوة كامنة لتنمية بلدان العالم الثالث، لكنها لا تستطيع تفعيل هذه القوة إلاّ في ظل ظروف خاصة. فهذه الشركات تعمل في البلدان التي لم يزدهر اقتصادها الوطني، على اضعاف ذلك الاقتصاد بشكل مطرد واخضاعه لسيطرتها. غير انّ استثماراتها في البلدان ذات الاقتصاد القوي يمكن ان تكون ذات تأثير ايجابي على اقتصاد البلد المضيف.

بتعبير آخر: هذه الشركات العالمية الكبرى، ليس بوسعها ان تحقق التنمية الاقتصادية لبلدان العالم الثالث تلقائياً، وانما ينبغي على البلد المضيف ان يكون لديه اشراف قوي على نشاطات هذه الشركات، فضلاً عن ضرورة ان يتمتع اقتصاد هذا البلد بالقوة اللازمة. ولكن بما انّ معظم هذه الشركات تمارس دور الذراع للامبريالية الاقتصادية الجديدة، فانها تعمل بكل ما في وسعها من اجل ربط عجلة اقتصاد تلك البلدان بها قبل ان تفكر باحداث تنمية اقتصادية فيها.

اذن العولمة الاقتصادية والى جانب الشركات الاقتصادية الكبرى، تمثل لوناً

جديداً للامبريالية والاستعمار، يؤدي الى ربط بلدان الجنوب بشكل متعاظم باقتصاد البلدان المتقدمة.

نماذج لبعض الشركات المتعددة الجنسية على ضوء مؤشر فوق القومي لعام ١٩٩٥(٣٨)

الشركة	البلد	الصناعة	مؤشر فوق القومي
Nestle SA	سويسرا	غذاء	٩٤
Electrolux	السويد	كهربائيات	٨٨,٣
Royal Dutch Shell	بريطانيا/ هولندا	بترول،غاز،فحم حجري وخدمات مرتبطة	٣٧,٥
Bayer AG	ألمانيا	مواد كيمياوية	٦٩,٣
Sony	أليابان	كهربائيات	٥٩,١
IBM	امريكا	كامبيوتر	٥٤,٩
Honda Motors Co.Ltd	اليابان	آلات ومكائن	٥٢,٦
مؤشر فوق القومي لشركتين عالميتين كبريين			
Daewoo	كوريا الجنوبية	شتى المصنوعات	٤٧,٧
GTE	امريكا	الاتصالات	١٤,٩
يستخرج مؤشر فوق القومي من نسبة معدل الرساميل الخارجية الى الرساميل العامة، والبيع الخارجي الى البيع العام، والاستخدام الخارجي الى الاستخدام العام (طبقاًلوثائق الأمم المتحدة عام ١٩٧٧)			

ب ـ المنظمات والأنظمة الاقتصادية الدولية

ظهرت المؤسسات والأنظمة الدولية من اجل تسهيل وتنظيم العلاقات بين الدول في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها. وتأسست المجتمعات الدولية في الغرب منذ مائة عام ونمت في القرن العشرين وتطورت كثيراً. ولاشك في انّ منظمة الأمم المتحدة تمثل أحد أهم وأوسع وأقوى المؤسسات الدولية التي تمارس نشاطها فيكافة حقول الحياة البشرية. وتقسم الامم المتحدة بدورها الى شعب ودوائر وفروع عديدة، لكل منها وظائفها الخاصه. وهناك العديد من الوكالات المتخصصة التي تتعاون مع المنظمة الدولية في شتى المجالات والحقول، ومنها البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي اللذان ينشطان في الجانب الاقتصادي.

هاتان المؤسستان المتخصصتان اللتان ظهرتا الى الوجود عام ١٩٤٤ وبشكل رئيسي لاعادة اعمار ما دمرته الحرب الكونية الثانية، تشرفان على شتى انواع التعاون الاقتصادي الدولي.

ويتألف رأس مال البنك الدولي من قسمين: الاول عبارة عن الالتزامات او اموال الضمان (نحو ٩٠٪) التي تجعل البنك قادراً على الحصول على رأس ماله المتداول من المصادر الخاصة في الاسواق العالمية. والثاني عبارة عن الأسهم التي تُدفع من قبل البلدان الاعضاء، نقداً الى صندوق تسليف البنك (نحو ١٠٪).

اذن الدور الاصلي الذي كان يلعبه البنك الدولي هو المساعدة على اعادة بناء واعمار المناطق التي تضررت خلال الحرب العالمية. وفي ١٩٤٩ تغير هذا الدور فانبرى البنك لتقديم القروض والسلف للمساهمة في التنمية الاقتصادية الدولية. فدفع حتى عام ١٩٨٠ نحو ١٧٠٠ سلفة الى مائة بلد، بلغت قيمتها ما يزيد عن ٥٠ مليار دولار.

ومنذ عام ١٩٨١ وحتى عام ١٩٨٥، بلغت التزامات التسليف نحو ٥و٥٣

مليار دولار. وتختلف شروط التسليف، وتقترب قيمة الفائدة التي تُدفع للبنك، من قيمتها في الاسواق المالية الخاصة، وتتراوح فترة التسديد بين ١٠ ـ ٣٥ سنة.

تُدفع السلف والقروض بهدف تنفيذ العديد من المشاريع والبرامج في الدول النامية لاسيما على صعيد الارواء، وماء الشرب، والمواصلات، والنقل، والتنمية الصناعية. كما يتعهد البنك الدولي بامور اخرى من قبيل تطوير البنى التحتية، والمساعدات الفنية، كي تتهيأ الارضية لتقديم قروض مفيدة، ومساعدة المستلفين للاستفادة من السلف والقروض المقدمة لهم، بشكل مؤثر ومفيد(٣٩).

تأسس صندوق النقد الدولي لهذا الغرض ايضاً، للحيلولة دون عودة مرحلة ما بعد الحرب الكونية الثانية التي شهدت فوضى مالية وتذبذبات شديدة في القيمة. والأهداف الاساسية لهذا الصندوق هي:

١ ـ زيادة ثبات تحويل العملة.

٢ ـ ايجاد نظام دفع ذي جوانب عديدة في العالم.

٣ ـ توفير الذخائر المالية للبلدان الاعضاء للتغلب على عدم التوازن القصير الامد في ميزانياتها.

يقوم صندوق النقد الدولي بعمليتين لتثبيت الوضع الاقتصادي للبلدان: الاولى، وضع القيم المالية، تحت قاعدة واخضاعها لنظام خاص عن طريق السيطرة على قيمة التحويل. والثانية، ايجاد صندوق مشترك لتحويل اموال الدول الأعضاء، وذلك كي يصبح باستطاعة الاعضاء شراء العملة الأجنبية بعملتها الداخلية، والخروج من المضائق والأزمات المالية(٤٠).

لابد من الاعتراف بأنّ قروض البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، لا تلعب في بعض الاحيان دوراً ايجابياً في اقتصاد بلدان العالم الثالث والدول النامية. ويرى البعض انهاتؤدي حتى الى فقر هذه البلدان وبؤسها. ويمكن الاشارة ـ كمثال على ذلك ـ الى دور البنك الدولي وصندوق النقد الدولي في اعقاب أزمة ديون العالم

الثالث. فقد جاءت ازمة الديون في اعقاب تقديم قروض بلا حساب من قبل البنوك الاهلية والحكومية الغربية الى بلدان العالم الثالث وبعض الدول الشيوعية، وعدم قدرة هذه البلدان على تسديد تلك الديون بشكل منتظم الامر الذي اغرقها في مستنقع الديون المتراكمة.

زيادة عدد البلدان التي عجزت عن تسديد ديونها خلال الثمانينات، خلقت ازمة مستمرة ومتزايدة في الاسواق المالية العالمية. فالعجز عن الدفع والتهديد بعدم الدفع، ادى الى اضافة الديون غير المدفوعة الجديدة الى قائمة الديون القديمة، ووضع صندوق النقد الدولي وكذلك البنك الدولي لشروط جديدة من اجل استئناف التسليف.

حينما تُدفع مثل هذه القروض من دون ان يلوح في الافق اي امل باستعادتها بشكل منتظم، فلابد ان يقوم المقترض باجراء تغييرات في اقتصاده الوطني كاحداث تقليص أساسي في نفقات الحكومة، والهبوط بمستوى حياة الجماهير. ولاشك في انّ حدوث مثل هذه التغييرات في بلدان تعاني من الفقر والانفجار السكاني، لابد ان يبعث حالة الغضب في أوساط الجماهير ويدفعها باتجاه التمرد(٤١).

ان برامج اصلاح تركيبة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، دُوِّنت لتقليل الاستهلاك في البلدان النامية، من اجل تسديد القروض الأجنبية من خلال توجيه المصادر نحو الانتاج الصادراتي. غير انّ مثل هذه الخطوة ادت الى اضافة انتاج السلع غير الصناعية وانخفاض أسعارها كثيراً.

لقد وُضعت برامج تعديل هيكلية المصرف الدولي وصندوق النقد الدولي لتقليص الاستهلاك في البلدان النامية من اجل تسديد ديونها الأجنبية من خلال توجيهها باتجاه المنتوجات التصديرية. غير انّ مثل هذه الخطوة عملت على انتاج السلع غير الصناعية إنخفاض أسعارها كثيراً.

فضلاً عن ذلك، نرى في كل بلد ينشط فيه البنك والصندوق، تقلصاً في الزراعة

التقليدية، وظهور عدد كبير من المزارعين الذين لا أرض لهم.

وقلّ الأمن الغذائي في العالم الثالث ـ لاسيما افريقيا ـ بشكل كبير. ووضعت التبعية المتزايدة لجميع بلدان جنوب الصحراء الأفريقية، هذه البلدان في مآزق كبيرة. فلا توجد لدى هذه البلدان العملة الأجنبية الكافية لاستيراد المواد الغذائية نظراً لقلة صادراتها او انعدامها ولاجبارها على تسديد الديون.

من الشروط الأساسية للبنك الدولي، الانخفاض الجاد في النفقات الاجتماعية، ولاسيما الصحة والتعليم. وورد في تقرير اللجنة الاقتصادية لمنظمة الشعوب الافريقية، انّ النفقات الصحية في البلدان المنفذة لبرنامج البنك والصندوق في الثمانينات، انخفضت الى نسبة ٥٠٪، والنفقات على التعليم انخفضت الى ٢٥٪. ويلاحظ مثل هذا المنحى في جميع بلدان الجنوب ايضاً(٤٢).

من شروط الصندوق والبنك ايضاً هو انّ الحكومات ملزمة عموماً بقطع دعمها للمواد الغذائية الاساسية كالرز، والذرة وللخدمات الاساسية كالماء والكهرباء، والتي تقدمها للفقراء في بلدانها.

وفق هذا اللون من الشروط تتحول انظمة الضرائب الى عناصر معيقة باطراد، وتهبط نسبة الاجور الحقيقية كثيراً. فقد تنزلت الاجور الحقيقية في المكسيك خلال الثمانينات الى ٧٥٪. فالأسرة المؤلفة من اربعة افراد في هذا البلد والتي تحصل على أقل الأجور، تستطيع ان توفر في هذا اليوم ٢٥٪ من حاجاتها الاساسية فقط.

الى جانب أعمال البنك والصندوق لتقليل قيمة النقود، والتضخم، ارتفعت اسعار المواد الغذائية المستوردة. فالغاء السيطرة والاشراف على الأسعار، ادى الى ارتفاع هائل في أسعار السلع التي يشتريها الفقرء عادة. كما ادى الارتفاع الكبير في قيمة الفائدة الى افلاس الكثيرين، الأمر الذي ادى الى مزيد من البطالة. وعمل الالغاء السريع لكثير من المحدِّدات التجارية الى اختلال اوضاع الصناعات الوطنية وافلاسها، وتفاقم ازمة البطالة ايضاً.

وعمل السماح لبعض الافراد والطبقات بحيازة العملة الصعبة، على انهاك الاقتصاد الوطني في تلك البلدان، بعد ان اصبح بمقدور هؤلاء الافراد والطبقات اخراج اموالهم من البلاد من دون اية صعوبة و عائق. وادت خصخصة الاموال الحكومية ـ التي هي جزء من الحقوق الخاصة لايديولوجية صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ـ الى الحاق اضرار جسيمة باقتصاد بلدان العالم الثالث.

بشكل عام لم تكن برامج اصلاح وتعديل الهيكلية ناجحة، حتى وفق الأهداف التي رسمها الصندوق والبنك. وظهر من خلال ٤٠ برنامجاً نفذه الصندوق خلال الفترة ١٩٨٣ ـ ١٩٨٧، انّ الصندوق كان غير موفق في بلوغ اهدافه، اي الارتفاع بالنمو الاقتصادي، وتقليص العجز في الميزانية والعجز التجاري، وانخفاض التضخم، وتثبيت او تقليل الديون الخارجية. اما البرامج الاخرى التالية فتتحدث تقارير «برنامج التنمية في الامم المتحدة واللجنة الاقتصادية في المنظمة الدولية لأفريقيا» عن فشلها حتى في تحقيق الاهداف التي اعلن عنها البنك والصندوق(٤٣).

فيما يتعلق بالبيئة، فقدهجر ملايين الناس من اصحاب المواشي والأبقار وتجار الألواح وغيرهم، مساقط رؤوسهم ومساكن آبائهم وأجدادهم ليعيشوا حالة الضياع. وتهجرت ملايين اخرى من الناس لانشاء سدود كبرى لصالح الطبقات المتنفذة والمنظمات الدولية. وقد حظيت مثل هذه المظاهر بتأييد ودعم الصندوق والبنك، ورصد المبالغ اللازمة لهذا الغرض. ويرى عامة الناس، ان تأثير سياسة الصندوق والبنك على البيئة في الجنوب، كتأثير الافرازات الاقتصادية والاجتماعية الهدامة لهذه البرامج على الناس والمجتمعات(٤٤).

علاوة على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، تعمل منظمة التجارة العالمية كذراع قوية للعولمة الاقتصادية. وهدف الدول من تأسيس هذه المنظمة، ايجاد مرجع عالمي قوي لتنظيم العلاقات الاقتصادية العالمية وظهور نظام تجاري عديد الجوانب في العالم مع أخذ العديد من الامور بنظر الاعتبار، مثل الوضع الخاص للدول النامية وغير النامية.

مؤسسة التجارة العالمية[1] التي حلت في عام ١٩٩٤م محل «الاتفاقية العامة للتعرفة والتجارة[2]»، سمحت بالتجارة الحرة في العالم، وأخذت تتابع هذا الهدف من خلال فرض بعض الشروط والمراحل الخاصة للعضوية، وتقليل التعرفات وازاحة العقبات التجارية القائمة بين البلدان.

وتسعى البلدان الغربية على اساس نشاطات هذه المنظمة الى ان تفتح لأنفسها اسواقاً جديدة، وتذليل العقبات والمعرقلات التجارية التي تضعها البلدان الاخرى، مع فرض طوق العزلة التجارية على البلدان التي تأبى الانصياع لسياستها(٤٥).

اذن فالأعمال التي يمارسها نظام الاقتصاد العولمي وأذرعه المتعددة، ليس لا يصب في صالح البلدان النامية والمتخلفة قط، وانما لابد من الاعتراف ايضاً بأنّه احياء للامبريالية الاقتصادية في قالب جديد، يعمل على خدمة المصالح الاقتصادية للقوى والشركات التجارية الكبرى.

٢ـ البعد السياسي للعولمة

في اعقاب معاهدة وستفالي وظهور نظام الدولة ـ الشعب، يُعتبر هذا النظام اهم الانظمة التي ظهرت على المسرح العالمي. وقد قلنا ان عملية العولمة تهدف الى ايجاد مجتمع عالمي يتحدى نظام الدولة ـ الشعب، من خلال اعتماد العديد من الاساليب كاستخدام نظام الاقتصاد العالمي، والتطور الهائل في تقنية المعلومات، وظهور العديد من العناصر المعارضة للنظام المذكور.

وفي قالب هذا التحرك الجديد، أخذت القضايا الاجتماعية والسياسية طابعاً أبعد من اطار الدولة ـ الشعب. اي ان العولمة السياسية كانت تبحث عن تحرير الشؤون الاجتماعية من سيطرة الدول. وهذا يستوجب تقديم تعريف جديد للقضايا

---

(1) World Trade Oramization (WTO).

(2) General Agreement of Trade and Tariff (GATT).

الاجتماعية. فعلى العكس مما سبق حيث كانت الدولة او الحكومة، أهم وأقوى مؤسسة سياسية تبت في حل القضايا الاجتماعية، أصبحت الدولة ضعيفة وكذلك السيادة الوطنية، في ظل عملية العولمة المتسارعة وذوبان الحدود الوطنية. ويمكن مشاهدة هذ الأمر بوضوح، في ما طرأ على الاقتصاد الوطني من ضعف(٤٦).

يعتقد عدد كبير من المنظرين اننا نعيش في فترة يمكن ان نعتبرها نهاية عصر الدولة ـ الشعب، كما عملت قوى وعناصر السوق العالمية المتميزة بالقوة والفاعلية، على ابطال مفعول وتهميش السياسات الوطنية. وبات رأس المال الجاري الذي لا يرتبط بأي ارتباط وطني، تابعاً للقوانين الاقتصادية، ويتدفق نحو المجتمعات التي توفّر الربح الاكبر. ولذلك يواجه كل بلد يقدم فائدة اقل لرأس المال، خروج الرأسمال منه ومن ثم انخفاض قيمة العملة الوطنية.

هذه العملية تؤدي الى فقدان الدولة لإشرافها على دخول وخروج العملة والصادرات والواردات. وقد عقّدت عولمة الانتاج والتوزيع بواسطة الشركات العالمية، القضايا والشؤون الاقتصادية الى درجة بحيث لم يعد باستطاعة الدول التحكم في الاقتصاد. وباتت القطاعات العالمية والخاصة، تعمل في غير صالح الدولة ـ الشعب، والحكومات الوطنية(٤٧).

هناك من المنظّرين من يرفض هذه الفكرة ويعتقد انّ الدولة ـ الشعب، لازالت اهم نظام قائم في الميدان الدولي، ولازال هذا النظام يحتفظ باعتباره وقوته. ويرى هؤلاء انّ الدول هي المشرفة على الاسواق والمسيطرة عليها في الأنظمة الاقتصادية الدولية. وانّ العناصر غير الحكومية بحاجة شديدة الى نظام الدول، من اجل ممارسة نشاطاتها.

فضلاً عن الحركات العالمية للاقتصاد، هناك قضايا اخرى تتحدى سيادة الدول. فالتطورات العلمية الهائلة لاسيما على صعيد المعلومات والاتصال، كالفضائيات، والشبكات الانترنيتية، لم تعمل على تقويض صرح الجغرافيا فحسب، وانما عملت على اجتياز الأفكار والمعلومات والرؤى للحدود الجغرافية والوطنية، من دون ان

تستطيع الدول والحكومات القيام بشيء مهم يعترض طريقها ويمنع دخولها الى بلدانها فالشبكة المعلوماتية العالمية حوّلت العالم الى قرية صغيرة بحيث يصل من خلالها اي حدث يحدث في زاوية من زوايا العالم، الى سائر ارجاء العالم في اسرع وقت. لذلك ليس باستطاعة الحكومات ان تتعامل مع شعوبها بالطريقة التي تختارها، كما كانت تفعل في الماضي(٤٨).

من بين الأساليب التي شككت في دور الدول والحكومات كأقوى ممثل على المسرح الدولي، اثارة القضايا العالمية. فهذه القضايا التي أحدثت الخلل في القواعد التي كانت تتحكم في العلاقات الدولية، برهنت على ان اطار الدول، ليس قادراً بمفرده على تلبية الحاجة الراهنة، وانما لابد من وجود ارادة دولية، مع مساهمة عناصر من الدولة وغير الدولة، للنهوض بتلك المهمة. فمن المواضع التي تُعدّ قضايا عالمية وتهدد سكان العالم كافة: تلوث البيئة، وأزمة المياه والطعام ومصادر الزراعة، ونفاد مصادر الطاقة، وتلوث الجو وتأثير غازات الكلور والفلور والكربون على طبقة الاوزون، والأمراض الوبائية الخطيرة. فهذه القضايا وغيرها ليست تهديداً للدول فحسب، وانما هي تهديد للبشرية قاطبة، ولذلك تتطلب تعاوناً دولياً الزامياً(٤٩).

المنحى الآخر الذي يتحدى الدول، ظهور عدد من المنظمات الدولية غير المرتبطة بالدول والحكومات. ولاشك في انّ من خصوصيات العالم المعاصر، اتساع وتزايد عدد هذا اللون من المنظمات والجمعيات التي بدأت بالظهور في أعقاب الحرب الكونية الثانية، والتي تمارس نشاطاً في شتى الحقول الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والانسانية، والفنية.

لو ألقينا نظرة على أرقام منظمة الأمم المتحدة، لرأينا نحو ١٥٢ منظمة عالمية فعالة في شتى الحقول، تتشاور مع هذه المنظمة، ويُستدعى ممثلوها بين فترة واخرى لالقاء المحاضرات في اجتماعات ومؤتمرات المنظمة الدولية لاسيا في المجالين الاقتصادي والاجتماعي.

اضف الى ذلك، تعترف دائرة المعلومات العامة في منظمة الامم المتحدة بنحو ١٥٥٠ منظمة غير حكومية تقدم المعلومات في المواضيع الخاصة بمنظمة الامم المتحدة(٥٠).

للكثير من المنظمات غير الحكومية، ممثلون رسميون في مقر الامم المتحدة، ولذلك تقوم علاقات قيمة بين المنظمة الدولية وشعوب العالم. وتثير المنظمات غير المرتبطة بالدول، العديد من القضايا الدولية والوطنية ذات الصلة بها، وتترك تأثيراً متزايداً على أعمال وتوجهات الامم المتحدة. ولعبت دوراً مهماً في شتى القضايا والمواقف الدولية لاسيما في المصادقة على معاهدة جنيف عام ١٩٩٧ القاضية بتحريم استخدام الالغام البرية، وتأسيس محكمة جزاء دولية عام ١٩٩٨ للتحقيق في الابادات الجماعية العرقية، والجرائم الحربية، والجرائم المرتكبة بحق الانسانية.

تزايد دور المنظمات غير المرتبطة بالدول والحكومات، بشكل كبير، في توازن القوى السياسية العالمية، وهو امر لم يكن يخطر على بال أحد قبل ثلاثين عاماً. فالسياسة العالمية التي كانت تُملى قبل اليوم من قبل الحكومات المنتخبة، لابد لها ان تخوض منافسة قوية مع ظاهرة باسم المجتمع المدني(٥١).

اذن ضعف دور الدول والحكومات في قالب هذ المجتمع الواحد، وخرجت ادارة المجتمع عن زمام وقابلية الحكومات الوطنية. وعليه أدى ضعف قوة واستقلال الدول وفاعليتها عموماً، الى ضعف وتنزل سلطة الدول ـ الشعوب.

٣ـ البعد الثقافي للعولمة

قلنا ان المجتمع العالمي يعيش حالة تبلوره وظهوره، وهو ما بات يتحدى نظام الدولة ـ الشعب على شتى الأصعدة، وعمل على اضعاف اقتصاد هذا النظام وسياسته. ولم يقف هذا المنحى عند حد معين، وانما بات يستوعب ثقافة المجتمعات ايضاً ويسعى لايجاد ثقافة عالمية. وثمة آراء عديدة في ظهور هذه الثقافة وطبيعتها، ولكن يمكن على سبيل الاجمال اعتبار هذا المنحى، شكلاً جديداً من أشكال

الامبريالية، اي الامبريالية الثقافية.

بعض المفكرين مثل ادوارد سعيد، يعتقد انّ الغرب يسعى من خلال الاستعانة بقوته، الى فرض الاستعمار الثقافي ـ الذي يحمل معه الثقافة والقيم الغربية ـ على شتى شعوب العالم.

طبقاً لنظرية الامبريالية الثقافية، فالعولمة ليست سوى تصدير للبضائع، والقيم، وأولويات أسلوب الحياة الغربية(٥٢).

ما هو سائد في ميدان الثقافة العالمية، عبارة عن التصورات والمنتوجات والهويات الغربية. وتسيطر هذه الثقافة الغربية على الشبكات العالمية، ولا تسمح باستتباب علاقات او مبادلات ثقافية متكافئة بين الغرب والعالم.

من خصائص الامبريالية الثقافية، انهاتعمل على نشر قيم النظام الرأسمالي، لاسيما على صعيد الاستهلاك، والزي، والعلاقات الجنسية، وحقوق الانسان، والعلمانية، ويسعى النظام الرأسمالي من خلال ثقافة الاستهلاك، الى تحويل افراد المجتمعات والبلدان الى مستهلكين(٥٣).

الامبريالية الثقافية تشجع ثقافة الاستهلاك بشدة، من اجل ان يستهلك الآخرون بضائع اكبر للعمل على استمرار عجلة الانتاج الامبريالية. فأصبح جميع سكان العالم بوحي من هذه الثقافة، مستهلكين، وأخذ يتبلور مجتمع استهلاكي. وباتت هذه الثقافة الاستهلاكية تستوعب جميع شؤون حياة الانسان، الأمر الذي فرض على النظام السياسي للدول، العمل وفق هذ الاتجاه الاستهلاكي.

تتمتع ثقافة الاستهلاك بقوة العولمة، وبمقدورها ان تعرض كل شيء في قالب بضاعة جديدة في السوق الاقتصادية العالمية. فثقافة الاستهلاك شبيهة بالامواج العاتية التي تجتاح كل أبعاد الحياة الاجتماعية. ولذلك فهذه الثقافة مؤهلة للسيطرة على العالم وتحويل الشؤون الثقافية الى شؤون اقتصادية، فتتحرك القيم والأذواق من مكان لآخر مخترقة الحدود الاجتماعية والسياسية، الامر الذي يؤدي الى تحويل

ثقافة الاستهلاك الغربية الى ثقافة عالمية(٥٤).

في غضون ذلك لا ينبغي نسيان ان الوجه الأمريكي يمثل اهم وجوه هذه الثقافة. اي ان الثقافة التي في طريقها للاستيلاء على العالم، عبارة عن نسخة امريكية لثقافة الاستهلاك في النظام الرأسمالي. فالثقافة الغربية باتت تظهر على مختلف أبعاد حياة الافراد، واستقطبت شتى المجاميع. ويسعى عدد كبير من سكان العالم لتقليد نمط الحياة الامريكية والتحرك على أساسه. ونلاحظ ان النمط الاستهلاكي الامريكي، يزداد سيطرة على العالم، بحيث أصبح لبعض الشركات الأمريكية مثل كوكاكولا وماك دونالد، نشاط في معظم بلدان العالم. فهذه الشركات باتت تعمل على إحلال ثقافة التغذية الأمريكية محل ثقافة التغذية التقليدية لمختلف البلدان(٥٥).

ولا تشذ صناعة السينما والموسيقى عن هذه القاعدة، بل تركت تأثيراً اكبر بكثير من سائر الجوانب الثقافية على البلدان الاخرى. فأفلام صناعة السينما الامريكية (Hollywood) التي تبلّغ بصراحة للثقافة الامريكية، تُعدّ من اكثر الافلام مبيعاً في العالم، وتحظى الموسيقى الامريكية باقبال شباب سائر البلدان الاخرى. ويمارس الامريكيون عن طريق السينما والموسيقى وسائر الآليات الثقافية، فضلاً عن الدعاية لقيمهم، عملية الاستهانة بالثقافات الاخرى. كما انهم يتصدون بقوة لأية حركة تحاول النيل او الاساءة الى ثقافتهم(٥٦).

وهكذا فالدول المتطورة لاسيما امريكا، تسعى عن طريق التقنية العالية ووسائل الاعلام القوية، استمالة الرأي العام العالمي لصالح مصالحها وتوظيفه لصالحها. ويمكن ان نشاهد النموذج البارز لذلك في استغلال امريكا لحادثة الحادي عشر من سبتامبر لشنّ هجمات ثقافية وعسكرية على العالم الاسلامي. فالقنوات الاعلامية الخبرية المرتبطة بأمريكا والصهيونية ومن بينها CNN عملت بشكل غريب وبارع في قلب الحقائق بحيث قلما يخطر في بال أحد انّ بعض الأخبار التي تروّج لها وتسلط الضوء عليها لا أساس لها من الصحة.

على هذه الاساس يبدو انّ العولمة الثقافية خطر وأشد تعقيداً من سائر جوانب العولمة الاخرى، لأنه حينما تذوب ثقافة البلدان في ثقافة عالمية (امريكية)، فلن يواجه النظام الغربي اي تهديد قط، وباستطاعة هذا النظام الانطلاق براحة بال لنهب الدول النامية والمتخلفة.

تأثير العولمة على البلدان الاسلامية

شتى نتائج وافرازات العولمة التي اشرنا اليها، تستوعب العالم الاسلامي ايضاً وتؤثر عليه. وبما انّ معظم البلدان الاسلامية تقع ضمن البلدان النامية او البلدان غير النامية، لذلك فتأثير العولمة عليها أشد من سائر مناطق العالم، لاسيما ان العالم الغربي بزعامة امريكا عقد العزم على مواجهة الاسلام، والايقاع به في شباك التعاليم الغربية لاسيما العلمانية واللادينية.

البعض يعتقد أنّ سيادة الأفكار العالمية متأثرة بتعاليم العلمانية، لتهديد القواعد العقائدية للحكومات الاسلامية من جهة، ومن اجل ان يظهر ادراك جديد غير الادراك الذي يؤلف اساس مشروعية الحكومة الاسلامية واستمرارها من جهة اخرى، كي تعيش البلدان الاسلامية واقعاً مضطرباً وحالة من الانقسام المستمرة بفعل عوامل غير دينية كالقومية، والعرقية، والطائفية، وغيرها.

اذن تؤلف العولمة تهديداً جاداً للكثير من الدول لاسيما الدول الاسلامية العقائدية. فبما انهاتزعزع بعض وظائف الحكومة ومسؤولياتها، وتلغي الكثير من صلاحياتها، فلابد ان تؤدي الى ايجاد انفصام بين الحكومة والشعب في الدول الاسلامية، وتنال من السيادة الوطنية، الأمر الذي قد يكون مدعاة لبروز الكثير من الأزمات في هذه الدول(٥٧).

التأثير الاقتصادي للعولمة، سيكون كبيراً على البلدان الاسلامية. وتنزع بلدان اسلامية كثيرة نحو اقامة علاقات مع البلدان الاوربية والولايات المتحدة. رغم انّ

هناك امكانية في تلبية احتياجاتها عن طريق التعاون مع البلدان الاسلامية الاخرى. فبينما تمسك البلاد الاسلامية بنحو ٨٪ من التجارة العالمية، إلاّ انّ التعامل التجاري بين البلدان الاسلامية نفسها يبلغ ١٠٪ فقط، بينما يشكل تعاملها التجاري مع البلدان غير الاسلامية نحو ٩٠٪.

اذن فالبعد الاقتصادي للعولمة ينتهي في غالب الامر الى سيطرة النظام الرأسمالي على سائر ارجاء العالم، وذلك من اجل اخضاع العالم للقوى الكبرى وتأمين مصالحها الاقتصادية(٥٨).

وهكذا فعملية العولمة توفّر امكانات مختلفة للقوى والمنظمات التجارية الكبرى، من اجل امتصاص المزيد من خيرات وثروات البلدان النامية وغير النامية. ويبدو انّ العالم الاسلامي، وعلى غرار الكثير من مناطق العالم الاخرى سيتعرض الى ازمات وتجارب مرة بفعل برامج ومشاريع الغرب التي تنفذها بعض مؤسساته كالبنك العالمي، وصندوق النقد الدولي، بل وحتى من خلال استخدام وسائل القمع المباشرة.

فالغزو الامريكي الأخير لكل من افغانستان والعراق، كان يحمل اهدافاً اقتصادية وسياسية. ويعتقد البعض انّ من اهم الاهداف التي يَتوخاها الغرب ـ لاسيما امريكا ـ من حركة العولمة، اضعاف الدين الاسلامي من خلال اضعاف البنية العينية والذهنية، الامر الذي يؤدي الى ظهور انظمة سياسية واجتماعية تهمش دور الدين في الحياة السياسية والاجتماعية. ويتم تحقيق ذلك عن طريق فرض الانظمة السياسية العلمانية والليبرالية الديمقراطية على المجتمعات الاسلامية. ويتحقق إضعاف البنى الذهنية عن طريق التغيير في رؤية اتباع الاديان والمجتمعات ازاء الدين والمؤسسات الدينية. ولا يلزم ان تكون للتغيير الذهني، ماهية معرفية في كثير من الاحيان، وانما تتحقق التغييرات الذهنية عن طريق اضفاء الاستهلاكية على الحياة وفق معايير الأنظمة الرأسمالية(٥٩).

من أهم الاساليب المتبعة في الوقت الراهن لإضعاف الدين ذهنياً، ولتسهيل

مهمة سيطرة النظام الليبرالي الديمقراطي والعلمانية على العالم الاسلامي، تقديم صورة مشوهة للاسلام وابرازه كوجه يتّسم بالعنف والارهاب! فتحاول وسائل الاعلام الغربية والأفلام الهوليودية ان تجعل إسم الاسلام والمسلمين، مرادفاً للارهاب، وانتهاك حقوق الانسان، وغمط حقوق المرأة، والتخلف، والبربرية. ولاريب في ان هذا الاسلوب اللاإنساني في تفسير الاسلام سيحول دون انتشار الاسلام في الغرب من جهة، ويوجه ضربة حضارية وفكرية للاسلام والمسلمين ويعمل على تمزيق الصف الاسلامي من جهة اخرى.

السياسيون الامريكان يقسّمون العالم الى معسكرين ويقولون: كل من ليس معنا نحن الامريكيين فإنه علينا، وكل من هو معنا فإنه عليهم، اي على الارهابيين. فهم يعلمون ان عليهم ان يختاروا خلال هذا الصراع إما ان يكونوا معنا او يكونوا مع الارهابيين(٦٠).

تبدو هذه العملية غير مبشرة بخير، وتبدو البلدان الاسلامية وكأنها لا مناص لها من الاستسلام. ولكن لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ دعاة النظام الليبرالي الديمقراطي مثل «فوكوياما» يعتقدون انّ الثقافة الغربية لاسيما الامريكية، لا تستطيع ان تذيب جميع الثقافات.

يقول فوكوياما: رغم اعتقاد معظم الناس اننا اصحاب تقنية متطورة في الاتصالات ونستطيع تحقيق التجانس الثقافي كمشروع عالمي، إلاّ اننا لم ننجح في ذلك الى الآن. ولاريب في وجود عوامل كثيرة تكمن خلف عدم تحقق مثل هذا التجانس مثل عدم الثقة، والتأكيد الكبير على التباينات الثقافية. فلازال الآسيويون يفكرون في انحطاط وتقوض المدن وزوال الأُسر الأمريكية، فضلاً عن الشعور بأنّ الامريكان غير جذابين. وهذا ناجم ولا شك عن تقنية الاتصالات التي وفرت للناس مثل هذه الفرصة كي يقيّم كل منهم الآخر بشكل ادق، ويقف على التباين الكبير في الأنظمة القيمية... فالصورة التي تقدَّم اليوم عن ثقافتنا، تبعث على التشاؤم، وليس بوسع الثقافات الاخرى الانجذاب الى مثل هذه الثقافة»(٦١).

البعض الآخر من المفكرين يعتقد انّ عملية العولمة لها منحى معكوس من خلال تجاهل الثقافات الاخرى والسعي لتغليب الثقافة الغربية على ثقافة البلدان بما فيها بلدان العالم الاسلامي. فيرى «براول» اننا لو اعتقدنا بأنّ نجاح حضارة ما يمثل النقطة النهائية للتعددية الثقافية التي تبلورت لقرون مديدة في الحضارات العالمية العظيمة، لكان اعتقادنا هذا ساذجاً تماماً. ويقول ايضاً: «انّ العديد من المجتمعات غير الغربية، شهدت عودةً الى ثقافة آبائها وأجدادها. ومثل هذه المجتمعات تتقولب في قالب ديني عادة. لذلك يُعد إحياء الدين انجازاً سريعاً لعملية إعادة البناء. وينطبع هذا الإحياء الديني في معظم المجتمعات غير الغربية بطابع المعاداة للغرب. وتُرفَض الثقافة الغربية في بعض الأحيان بذريعة انها مسيحية ومخرّبة. وقد ظهر انبعاث اسلامي في جميع الدول الاسلامية تقريباً بسبب اللادينية والتخلف، وكان لذلك الانبعاث تأثير عميق على القضايا السياسية... وانتفضت معظم شعوب العالم الاسلامي ضد تلوثها بالثقافة الغربية المسمومة»(٦٢).

اذن بمقدور الثقافات الاخرى ان تلعب دوراً في ميدان العولمة وليس بالإمكان الغاء التعددية الثقافية من العالم، ولابد للثقافة الغربية من التحاور مع ثقافات العالم الاخرى شاءت ام ابت، ولابد لها كذلك من الاعتراف بهوية سائر شعوب العالم الاخرى. وليس من باب العبث ان يستهدف الغزو الثقافي الغربي، الاسلام والمسلمين، لأنّ الغربيين يدركون جيداً انّ الثقافة الوحيدة القادرة على مواجهة الغرب بزعامة امريكا ويقدم نموذجاً ممتازاً للبشرية، هي الثقافة الاسلامية الغنية الصانعة للانسان.

الاستنتاج

سعينا من خلال ما سبق وبواسطة تقديم تعاريف مختلفة للعولمة ودراسة أبعادها الاقتصادية والسياسية والثقافية، الوصول الى فهم شامل لهذه العملية. فالعولمة أمر يفرض نفسه على الواقع العملي في هذا اليوم، وليس بوسع أحد ان

يتجاهلها او يعزل نفسه عنها، إذ انّ مثل هذا الموقف سيوجّه ضربة اكبر لصاحبه.

اذن اذا كان الأمر كذلك، فما هي الحيلة؟ وما هو الموقف الذي ينبغي إتخاذه للتعامل مع هكذا عملية؟

لاريب في انّ البلدان الغربية تتمتع بامكانات مادية كبيرة وتمسك بزمام القوة المادية، غير أنّ هذا لا يستطيع ان يضمن بمفرده سلطة هذه البلدان وهيمنتها.

لقد ازدادت في الوقت الراهن معرفة الأفراد بهوياتهم التقليدية. ولم تسفر الجهود والمحاولات التي بذلتها البلدان الغربية لاسيما امريكا للسيطرة على البلدان الاخرى وتذويب ثقافاتها في الثقافة الغربية القائمة على اللادينية والليبرالية الديمقراطية، سوى عن نتائج معكوسة.

نحن كبلدان اسلامية، نتمتع بثقافة غنية صانعة للانسان، لابد لنا ان نواجه الجوانب السلبية لهذه العملية من خلال استخدام ما لدينا من آليات اتصالاتية ومعلوماتية وإن كانت محدودة. فثورة الاتصالات والمعلومات، تُعد تهديداً من جهة، وفرصة من جهة اخرى. وعلينا السعي بحزم وجد لتحويل هذا التهديد الى فرصة ايضاً.

التصرف بانفعال، وتجاهل واقعيات العالم، أمر لا يعود على صاحبه إلاّ بزيادة التهديد. اما الرجوع الى سياسة شاملة وجديدة تستخدم جميع الامكانات المتاحة وتوجهها، فيمكن ان يكون نمطاً جديداً لمجابهة النزعة التسلطية الغربية.

اذن من عوامل النجاح في عصر العولمة هي الصحوة الاسلامية، ووحدة العالم الاسلامي، والعمل على تقديم مشروع معقول ومنطقي للدفاع عن موقع العالم الاسلامي ومكانته في شتى الاصعدة النظرية والعملية.

هوامش الفصل السابع:

١ ـ فرهنك رجائي، ظاهرة العولمة في الوضع البشري والتمدن المعلوماتي، ترجمة عبد الحسين آذرنك، طهران، ٢٠٠٠، ص ١٤٧.

٢ ـ احمد كل محمدي، عولمة الثقافة، الهوية، طهران، ٢٠٠٢، ص ١٩.

٣ ـ نفس المصدر.

٤ ـ عماد افروغ، القضاء واللامساواة الاجتماعية، جامعة تربية المدرس، ١٩٩٨، ص ٦٠ ـ ٦٩.

٥ ـ مالكوم واترز، العولمة، ترجمة اسماعيل جيوي، وسياوش مريدي، طهران، ٢٠٠٠، ص ١٢.

٦ ـ نفس المصدر، ص ٦٦.

7 - John Baylis and Steve Smith, The Globalization of World Politics:An Introduction to International

Relations, Oxford University Press, Second Edition 2000, pp. 15 - 17.

8 - Ibid.

٩ ـ جيمس روزنا، «تعقيدات وتناقضات العولمة»، فصلية السياسة الخارجية، السنة ١٣، شتاء ١٩٩٩، ص ١٠٢٦ ـ ١٠٣٢.

١٠ ـ محمد رضا دهشيري، «العولمة والهوية الوطنية»، فصلية الدراسات الوطنية، العدد ٥، خريف ٢٠٠٠، ص ٧٢ ـ ٧٣.

١١ ـ دهشيري، سابق، ص ٧٣.

١٢ ـ حوار مع فوكوياما، صحيفة جام جم، ٢٩ / ١١ / ٢٠٠٢، ص ٨.

١٣ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: سرج لاتوش، غربنة العالم، ترجمة فرهاد مشتاق صفت، طهران، ٢٠٠٠.

١٤ ـ سيد حسين سيف زاده، الاستراتيجية، العدد ١٨، ص ٢٤٢.

١٥ ـ ابراهيم برزكر، «الابعاد السياسية للعولمة والعالم الاسلامي»، شمولية الاسلام والعولمة (٢)، مجموعة مقالات، بجهود سيد طه مرقاتي، طهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، ٢٠٠٣، ص ١٤٣.

١٦ ـ آس فاوكامسا، «العولمة والأقليمية، وتأثيرها على البلدان النامية»، ترجمة اسماعيل مرداني كيو، اطلاعات سياسية اقتصادية، العدد ١٤٧ و١٤٨، ص ١٨٣.

١٧ ـ مالكوم واترز، سابق، ص ٦٩ ـ ٧١.

١٨ ـ نفس المصدر، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

19 - D. Baker, et. aI. (eds), Globalization and Progressive EconomicPolicy, Cambridge University Press, 1998, p.1.

20 - F. Webster, Theories of The Information Society, London: Routledgem 1995. p. 144.

٢١ ـ يعتقد الليبراليون الاقتصاديون ان الاقتصاد السوقي بحاجة الى المجتمع، ويعمل وفق قوانينه الاقتصادية. فالسوق توفر المصادر للأفراد، والأسر والشركات في اعلى مستوى، والاقتصاد يوفر جو التعاون القائم على المصلحة المشتركة بين الدول والافراد.

٢٢ ـ تعتقد المركنتلية ان الاقتصاد تابع للسياسة. ويلاحظ النشاط الاقتصادي في مهد أوسع من القوة المتنامية للدولة. اي ان المصالح الوطنية هي التي تتحكم في السوق. فالثروة والقوة، تكمل كل منهما الاخرى، ولا تنافس إحداهما الاخرى. ولكن ينبغي الابتعاد عن التبعية الاقتصادية الشديدة للبلدان الاخرى. فحينما تصطدم المصالح الاقتصادية مع المصالح الأمنية، فلابد من تقديم المصالح الأمنية.

٢٣ ـ طبقاً للماركسية، يشمل الاقتصاد، الاستغلال واللامساواة بين الطبقات الاجتماعية لاسيما البرجوازية والبروليتاريا. وتتحدد السياسة في المهد الاجتماعي ـ الاقتصادي الى حد كبير. فالطبقة التي تحكم اقتصادياً، تحكم سياسياً ايضاً. والاقتصاد السياسي الدولي يهتم بتاريخ تطور الرأسمالية العالمية والصراع بين الطبقات والدول التي اوجدتها. ولربما تؤدي الرأسمالية الى ظهور أزمات وتناقضات جديدة بين الدول والطبقات الاجتماعية.

٢٤ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: روبرت جاكسون، جورج سونسون، مقدمة على العلاقات الدولية، ترجمة مهدي ذاكريان، طهران، ٢٠٠٤.

٢٥ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٥.

٢٦ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٧.

٢٧ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٨.

٢٨ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٩.

29 - D. Baker, et. aI. op. cit, p. 149.

30 - P. Hirst and G. Thompson, Globilization in Question, Oxford: Polity, 1999, p. 68.

31 - D. Held. et. aI. (eds), Re - imaging Political Community, Oxford: Polity, 1998. p. 17.

٣٢ ـ ريكيلي وفيل مارفليت، العولمة والعالم الثالث، ترجمة حسن نورائي بيدخت ومحمد علي شيخ عليان، طهران، دفتر الدراسات السياسية والدولية، ٢٠٠١، ص ٣١.

٣٣ ـ نفس المصدر.

٣٤ ـ جاك سي بلينو، روي آلتون، العلاقات الدولية، ترجمة وتحقيق حسن بستا، طهران، ١٩٩٦، ص ١٥٤.

٣٥ ـ احمد ساعي، القضايا السياسية ـ الاقتصادية للعالم الثالث، طهران، ١٩٩٨، ص ١٤٠.

٣٦ ـ ريكيلي، سابق، ص ٥٠ ـ ٥١.

٣٧ ـ جاك سي بلينو، سابق، ص ١٥٥.

٣٨ ـ روبرت جاكسون، سابق، ص ٢٦٨.

٣٩ ـ احمد سيف، عولمة الفقر والشقاء، طهران، ٢٠٠١، ص ٦٠.

٤٠ ـ جاك سي بلينو، سابق، ص ٢٢٠.

٤١ ـ علي رضا الثقفي الخراساني، مسار تطور الاستعمار في ايران، مشهد، ١٩٩٦، ص ٢٠٧.

٤٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

٤٣ ـ احمد سيف، سابق، ص ٦٢.

٤٤ ـ نفس المصدر، ص ٦٣.

٤٥ ـ رضا باكدامن، التعامل الخاص مع البلدان النامية في النظام الحقوقي لمنظمة التجارة العالمية (WTO)، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث التجارية، ٢٠٠٠، ص ١٠٣.

٤٦ ـ احمد جل محمدي، سابق، ص ٨٢.

٤٧ ـ نفس المصدر، ص ٨٣.

٤٨ ـ نفس المصدر، ص ٨٤.

٤٩ ـ روبرت جاكسون، سابق، ص ٣٢٤.

٥٠ ـ التصور والحقيقة، طهران، مركز إعلام منظمة الامم المتحدة في طهران، ١٩٩٩، ص ٦.

٥١ ـ نفس المصدر، ص ٧.

٥٢ ـ احمد جل محمدي، سابق، ص ١٠٢.

٥٣ ـ نفس المصدر، ص ١٠٣.

٥٤ ـ نفس المصدر، ص ١٠٤.

٥٥ ـ كيلي، سابق، ص ٥٦ ـ ٥٧.

٥٦ ـ نفس المصدر، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

٥٧ ـ أصغر افتخاري، «اللاأمن المحدود، دراسة اخطار العولمة على العالم الاسلامي» في: شمولية الاسلام والعولمة (٢)، مجموعة مقالات، ٢٠٠٣، ص ٢٢٠.

٥٨ ـ الياس نادران، «العولمة، ما العمل؟»، في: شمولية الاسلام والعولمة (٢)، مجموعة مقالات، ص ٢٩٢.

٥٩ ـ سيد رضا العاملي، «العولمات: تعريب وأسلمة العالم، الخوف من الاسلام والحداثة المضخمة»، شمولية الاسلام والعولمة (٢)، مجموعة مقالات، ص ٢٩٢.

٦٠ ـ نفس المصدر، ص ٢٩٣.

٦١ ـ «القيم الثقافية والعولمة»، حوار مريل لينج مع فرنسيس فوكوياما، ترجمة رضا استاذ رحيمي، صحيفة همشهري، ١٠ / ١٠ / ٢٠٠١.

٦٢ ـ سيد سعيد لواساني، «العولمة: الاخطار والفرص في ساحة الثقافة والدين»، شمولية الاسلام والعولمة (٢)، مجموعة مقالات، ص ٤٠٤.

الباب الثاني

الصحوة الاسلامية خلال قرنين

مقدمة

الفصل الاول: الصحوة الاسلامية في العالم العربي

الفصل الثاني: الصحوة الاسلامية في ايران

الفصل الثالث: الصحوة الاسلامية في تركيا

الفصل الرابع: الصحوة الاسلامية في شبه القارة الهندية

الفصل الخامس: الصحوة الاسلامية في افغانستان

الفصل السادس: الصحوة الاسلامية في آسيا الوسطى

الفصل السابع: الصحوة الاسلامية في جنوب شرق آسيا

الفصل الثامن: الصحوة الاسلامية في الغرب

الفصل التاسع: الصحوة الاسلامية في شرق أفريقيا

مقدمة

تعد التغييرات الفكرية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات الاسلامية في ظل الوفاء لاصول ومبادئ الدين الاسلامي، عاملاً أساسياً من عوامل الصحوة الاسلامية لاسيما في أعقاب مواجهة المسلمين للثقافة والحضارة الغربيتين، وادراكهم لعمق تخلفهم في بعض المجالات وتقهقرهم عن عجلة التقدم الذي يشهده الغرب. بل أنّ هذه الظاهرة تمثل ردة فعل دينية أبداها مفكرو المجتمعات الاسلامية في مجابهتهم للثقافة والحضارة الغربيتين.

التغييرات والتطورات ذات الصلة بالصحوة الاسلامية التي بدأت منذ مطلع القرن ١٣ هـ / ١٩ م في محاولة لخلق حالة من الانسجام بين الاسلام والحضارة الجديدة، لازالت مستمرة الى يومنا هذا من خلال طرح آراء وأفكار شتى حول الحكومة الاسلامية، وتسليط الضوء على دور الاسلام في العالم الحديث. ولذلك تتضمن تلك التغييرات أطيافاً واسعة من النظريات والأفكار والأعمال، وكذلك العديد من الحركات والانتفاضات التي قد تكون متناقضة فيما بينها أحياناً، بدءاً من الاصلاحية وانتهاء بالثورية. وعليه تشكل الحركات الاصلاحية فصلاً مهماً من تاريخ حركة الصحوة الاسلامية. ولابد من دراسة جذور جميع التطورات النظرية والعملية، في خضم هذه الدائرة.

ورغم امتداد امواج الصحوة الاسلامية الى سائر أرجاء العالم الاسلامي في هذا

اليوم، إلّا ان البلدان الاربعة التالية تمثل المهد الأساسي لها: ايران، العالم العربي ـ سيما مصر والشام ـ وتركيا العثمانية، والهند.

من الصعوبة بمكان تحديد تاريخ دقيق لبداية الصحوة الاسلامية، ولكن يمكن ان نعتبر بعض الأحداث التي وقعت في كل بلد من هذه البلدان الاسلامية، بداية لتاريخ الصحوة. ففشل الدولة العثمانية في فتح فيينا عام ١٠٩٤ هـ / ١٦٨٣، وسقوط أزوف بيد روسيا عام ١١٠٨ هـ / ١٦٩٦ م، وعقد معاهدة كارلوفيتس عام ١١١١ هـ / ١٦٩٩ م بين روسيا والبلاد العثمانية ـ حيث وقعت الدولة العثمانية لأول مرة كدولة مهزومة ـ واحتلال شبه جزيرة القرم الاسلامية عام ١٢٧٢ هـ / ١٨٥٦ م، وهزيمة ايران امام روسيا، وخروج داغستان، وأران، وشيروان، وغيرها. من يد ايران، وتوقيع الاخيرة على معاهدتي تركمان شاي عام ١٢٤٣ هـ / ١٨٢٨ م وغلستان عام ١٢٢٨ هـ / ١٨١٣ م، وحملة نابليون على مصر عام ١٢١٣ هـ / ١٧٩٨ م، وعلى الشام عام ١٧٩٩، وسيطرة الاستعمار الانجليزي على شبه القارة الهندية وكسر شوكة المقاومة المسلحة فيها في معركة بلاسي عام ١١٧٠ هـ / ١٨٥٧ م، من أهم الأحداث التي كانت وراء تعرف اهل هذه البلدان على الحضارة الجديدة وصحوتهم.

الفصل الأول

الصحوة الاسلامية في العالم العربي

ثمة أساليب عديدة لدراسة الفكر العربي السياسي المعاصر، منها اسلوب يهتم بدراسة هذا الفكر من زاوية حركية، كالاسلوب المتبع في كتاب «مسار الفكر السياسي العربي» لحميد عنايت، وكتاب «النزعات السياسية في العالم العربي» تأليف مجيد خدوري. وثمة اسلوب آخر يأخذ بعض المقولات المهمة بنظر الاعتبار كمقولتي المجتمع والسياسة، ويمكن ملاحظة هذا الاسلوب في كتاب «الفكر السياسي في الاسلام المعاصر» لحميد عنايت. وهناك من يهتم بهذا الموضوع من زاوية عقائدية وايديولوجية، كما هو الحال في كتاب «الفكر العربي»، لألبرت حوراني، و«زعماء الاصلاح في العصر الحديث» لأحمد أمين.

وحاولنا استخدام الاسلوب الاول في دراسة مسار الصحوة في العالم العربي. ولابد ان نقول بأننا لم نلاحظ وضع حدود دقيقة وواضحة بين شتى الحركات الفكرية. ففي دراسة الحركة الفكرية الاسلامية، أُطلق هذا الاسم على جميع الأفكار والاتجاهات القائمة في إطار هذه الحركة من دون وضع فاصل واضح ودقيق فيما بينها. بينما نلاحظ وجود تباينات مهمة بين المفكرين الاصلاحيين بحيث

يبدو من الصعب جداً في بعض الأحيان حتى وضع المفكرين الاصلاحيين في حركة او تيار واحد.

القول القائل بأن الفكر السياسي متعلق بمرحلة الأزمة عموماً(١)، ينطبق على الفكر العربي بشكل خاص. ففي الواقع المعاصر نلاحظ كيف لعبت الأزمات المتتالية دوراً أساسياً في تبلور الأفكار العربية وتغيرها. ولاريب في ان الفكر السياسي الذي هو بمثابة رد على الأزمات، ليس باستطاعة ذاته المتحركة ان تظل ثابتة، ولذلك لابد له ان يتغير على ضوء التغيرات التي تحصل(٢). غير ان الفكر العربي يتميز بالخصوصية التالية وهي سرعة تأثره بالأزمات، بحيث ان التغييرات المتلاحقة التي تحدث تعمل على تفاقم تلك الازمات وزيادتها، وتضع الفكر العربي في مأزق شديد.

البعض يعتقد ان هذه الحالة الأزمية منبثقة عن حالة الاستيراد للحلول. ويقول نجيب عيسى بأن ازمة الثقافة في العالم العربي هي جزء من ازمة قديمة واسعة تُعرف بأزمة التنمية. ويرى ان سوء فهم المثقفين العرب لهذه الحقيقة انتهى بهم الى قبول الحلول المستوردة، ولذلك لم يتم تحقيق أي شيء(٣).

ومن دون ان نقف الى جانبه في رأيه هذا، نؤيد تعليله للأزمة، ونعترف بأنَّ عناصر من قبيل التنمية، والتخلف، والحلول المقدّمة، يمكن ان تكون معياراً لتقسيم الافكار والتيارات الفكرية.

العرب وعلى غرار الايرانيين، حينما تعرفوا على التطور الذي كانت عليه البلدان الاوربية، أدركوا عمق التخلف الذي هم عليه، ومدى التقدم والتنمية الذي تحقق للاوربيين. ولذلك اخذوا يبحثون عن حلول، كان من بينها العودة الى الاسلام كدين وحضارة. فكانت حركة الصحوة الاسلامية في العالم العربي ثباتاً في مواجهة الاخطار التي كانت تهدد وجودهم، وقد ارتكزت الى الاصول الاسلامية، واختارت الاصلاح الديني لبعث روح المقاومة والصمود في وجود الأمة الاسلامية، لمجابهة السيطرة الغربية وكذلك محاربة ما لديها من فساد وضعف

داخلي(٤).

وعلى هذا الضوء يمكن تقسيم اتجاهات حركة الصحوة الاسلامية الى اربعة اتجاهات على اساس طريقة الحل التي يؤمن بها كل اتجاه. ولابد من الاشارة الى انّ هذا التقسيم، أثاره المفكرون العرب في قالب الخطاب الاسلامي ولذلك لا يشمل بعض المذاهب كالوطنية، والاشتراكية. وهذه الاتجاهات الأربعة هي:

١ ـ الحضارية ـ العربية؛ ٢ ـ الحضارية ـ الاسلامية؛ ٣ ـ الاسلامية التقليدية؛ ٤ ـ الاصولية الاسلامية.

يعد الطهطاوي وخير الدين التونسي(٥) من ابرز مفكري الاتجاه الاول، فيما يعد السيد جمال الدين الأسد أبادي والى حد ما محمد عبده، من مفكري الاتجاه الثاني. اما رشيد رضا فيوصف بأنه ممثل أساسي للاتجاه الثالث. ومن ابرز ناشطي الاتجاه الرابع يمكن الاشارة الى حسن البنا، وسيد قطب وحركة الاخوان المسلمين عموماً. ومن المستحسن تقديم الملاحظات التالية:

أولاً، قد لا نلاحظ في الدراسات التي اجريت بشأن الأفكار السياسية العربية، وضع اي تفاوت او اختلاف بين الاتجاهات السياسية اعلاه، فقد يوضع الطهطاوي ورشيد رضا وحتى حسن البنا في مجموعة واحدة، في حين توجد تباينات أساسية بين هذه الاتجاهات الأربعة. وقد وضع نصر حامد ابو زيد وغيره هؤلاء في مجموعة واحدة لعدم وجود تفاوت بينهم من حيث المنطلقات الفكرية. ويرى ابو زيد ان التباين بين هاتين النزعتين، في الدرجة وليس في النوع. ويعود التشابه بينهما الى اعتماد كل منهما على عنصرين اساسيين ثابتين في بنية الخطاب الديني(٦).

يرى ابو زيد ان اهم عناصر الخطاب الديني المعاصر، هو ايديولوجية هذا الخطاب التي توفق بين الاعتدال والتطرف، وكذلك بين الفقهاء والوعاظ، وتضعهم جميعاً في صف واحد. ويرى ان الاعتراف بالسلطة المطلقة للسلف والسنّة، من خصوصيات الحركات الاسلامية سواء كانت متطرفة او معتدلة. ويقول بأن سيد قطب كان احد اولئك الذين ينزعون من التأويل الاجتماعي للدين نحو ايديولوجية

حاكمية الله التي تنفي الانسان وتحصر الواقع الاجتماعي في أشكال جافة(٧).

ينبغي القول في حقيقة الأمر انه ليس بالإمكان وضع سيد قطب وحسن البنا في نفس إطار اتجاه الطهطاوي وخير الدين التونسي وحتى الشيخ محمد عبده.

ثانياً، التغيير في الاتجاهات المذكورة يوحي الى الذهن بفكرة الفشل والهزيمة. ورغم تأثير التطورات والتغييرات السياسية والاجتماعية على التغير فكرياً من اتجاه الى اتجاه آخر، ولكن لابد من القول ان العامل الأساس الكامن خلف تلك التغييرات، هو فشل الفكرة السابقة في تحقيق الطموحات، الأمر الذي يوفر الفرصة لظهور فكر جديد. معنى هذا هو انّ فكراً ما حينما يعجز عن حل الأزمات التي ظهر من اجل حلها، يجد نفسه مرغماً على التخلي عن موقعه لفكر آخر. ولا شك في انّ التغييرات والتطورات الخارجية، لها تأثير ايضاً.

رضوان السيد يعتبر هذه العملية، تراجعاً قهقرياً في الفكر العربي، ويضع في ذلك المسار التراجعي الشيخ محمد عبده في البداية، ثم رشيد رضا، ثم حسن البنا، ثم سيد قطب، ثم عمر عبد الرحمن(٨). ولابد ان يكون السيد جمال الدين قبل محمد عبده.

وتفسير الحركة التراجعية او الفشل هو انّ المفكر الذي يأتي في اعقاب مفكر سابق، يعمل على رفض مشروعه، ويرفض في حقيقة الأمر اسلوبه في حل الأزمة. ويبدو ان جزءاً من هذا التغيير يتعلق بالتركيبة الذاتية للأفكار، بينما يتعلق الجزء الآخر بما تفرزه الظروف السياسية في العالم العربي.

ثالثاً، اننا كلما تقدمنا نحو الحاضر، نجد ان النزعات الاسلامية تزداد اصولية وتتغلب على سائر التيارات الفكرية، وتدفعها باتجاه الهامش، مع حصول حالة من التشدد في مناهضة الفكر الغربي، واتضاح خصوصية المقاومة، مع الابتعاد عن حكومات البلدان الاسلامية، وتعزز الأفكار السلفية، مع التحول من حركة فكرية الى حركة جماهيرية وسياسية. وهناك ارتباط مباشر بين جميع هذه التغيرات والتطورات التي تجري ضمن عملية مواكبة واضحة. وما هو مهم في هذه الحركة،

فشل الافكار السابقة التي عملت على تبلور الأفكار الاصولية والتي ظهرت في أعقاب التغييرات الثورية في المجتمعات الاسلامية.

بعد هذه المقدمة، لابد من دراسة الاتجاهات الفكرية السابقة:

١ ـ الحضارية ـ العربية: ظهرت اولى امواج الصحوة الاسلامية على يد الطهطاوي في مصر، وخير الدين باشا في تونس. وينبغي القول ان الفكر الاسلامي المتجدد بمفهومه الدقيق قد ظهر في مصر من خلال الطهطاوي. وينزع هذا الاتجاه نحو الحضارة الاوربية، مع حمله لهاجس عظمة المجتمعات الاسلامية، التي كان رواد هذا التيار يعتقدون بتحققها عن طريق العلم، والتكنولوجيا، والمدنية، والمؤسسات الشبيهة بالمؤسسات الاوربية.

على هذا الاساس كان الطهطاوي يشيد اتجاهه الفكري على الأساس التالي وهو انّ المسلمين لا سبيل لهم للرقي والتقدم إلّا عن طريق العلم الاوربي. وقد «تمّ في هذا اللون من الأفكار افتراض التفوق الاوربي كأمر مفروغ منه»(٩)، مع افتراض ان المسلمين لديهم القابلية على الرقي والتقدم ايضاً. ويستشهد الطهطاوي بالخلفية التاريخية للمسلمين لإثبات تلك القابلية. بل ويذهب الى ما هو أبعد من ذلك حينما يقولك «الحضارة الاوربية تقوم غالباً على اساس تلك الأشياء التي اخذتها اوربا من الاسلام»(١٠).

يتحدث الطهطاوي عن اوربا باعجاب ويثني على مؤسساتها السياسية. وهذا يُعد من الملامح الاولى للصحوة الاسلامية. ومن هنا ندرك انه كان يتجاهل الغرب كعامل استعماري والسبب الرئيس في تخلف البلدان الاسلامية. فقد كان مغرماً بالحضارة الاوربية لاسيما الحكومات الاوربية، الى درجة بحيث انه لم يفكر في تدخل تلك الحكومات في البلدان الاسلامية ودورها الاستعماري التسلطي. فكان يهتم قبل أي شيء بتقليد الاسلوب الحكومي الغربي. ولذلك كان يؤكد على الحقوق والحريات الفردية، ويعتقد انه اذا كان الحكم فيما مضى سرياً ومقتصراً على

افراد قلائل، لكنه ينبغي ان يقوم في هذا اليوم على التفاهم بين الحاكم والناس(١١).

يؤكد الطهطاوي كذلك على تعلم العلوم العقلية الجديدة، معتبراً هذه العلوم طريقاً للتقدم، بينما يصف العلوم النقلية بأنها عديمة الأثر والفائدة(١٢).

اذن كانت الحضارة الاوربية تؤلف الحجر الاساس في الاتجاه الفكري عند الطهطاوي، ولذلك كان يؤكد على ضرورة الانجذاب اليها. لكنه كان يفكر اضافةً الى ذلك، في رقي العرب لاسيما مصر. «والوطن الذي يتحدث عنه الطهطاوي هو مصر، وليس ما يدعوه العرب اليوم بالوطن العربي»(١٣).

كانت مصر وتقدمها، تؤلف أهم هواجسه الفكرية. فكان يفتخر بالتاريخ المصري القديم(١٤). ولذلك كان ينتقد العثمانيين وسيطرتهم على مصر، ويعتبر تلك السيطرة، العامل الاول في تخلف مصر.

السؤال الذي يثير نفسه هو: إذا كان الأمر كذلك، لماذا ندرس الطهطاوي ضمن اتجاه عصراني اسلامي؟ وللحوراني توضيح بهذا الشأن يقول انه كلما ابتعد انصار فكر الطهطاوي عن عصره وزمانه، كلما ابتعدوا عن فكره الاسلامي أيضاً(١٥). وينبغي ان يقال في الاجابة ايضاً انه لم يكن يعتبر الاسلام حائلاً دون التحضر بالحضارة الغربية، بل وكان يعتبر الحضارة الغربية منبثقة من الحضارة الاسلامية.

على هذا الاساس، لم يكن يرى اي تعارض بين الاسلام والحضارة الغربية. وكان هدفه تقدم المسلمين ورقيهم، رغم انه كان يؤكد على المسلمين المصريين.

ويبدو ان كلامه كان ذا صبغة اسلامية، وكان يستشهد في كل كلام يقوله بآية قرآنية او حديث نبوي او كلمة مأثورة للصحابة والتابعين. وكان شديد الحرص على ان لا تتعارض أفكاره الجديدة مع الدين(١٦).

ما هو جدير بالذكر، انه كان يسعى عن عمد لتقديم صورة عن الحداثة ليست فيها شائبة مخالفة الدين ولا تبعث بالنتيجة على معارضة علماء الدين. وعليه كان

فكر الطهطاوي يبحث عن التجدد والحداثة في المجتمعات الاسلامية من دون ان يولي اهمية كبيرة للهوية الاسلامية.

يذهب خير الدين التونسي الى ما هو أبعد من الطهطاوي رغم تماثله معه من حيث الاسس والاصول الفكرية. وتقوم وجهة نظره على استدلالين: الاول هو انّ الفقه الاسلامي لا يمنع القيام باصلاحات لتحسين الحياة الاقتصادية والثقافية. والثاني هو: بما انّ الحضارة الاوربية تقوم في الغالب على اشياء سبق ان اخذها الغربيون من الاسلام، فعلى المسلمين استعادة تلك الأشياء(١٧).

خير الدين والطهطاوي كلاهما من جيل تعرّف على الغرب تواً ويسعى الى استقدام المؤسسات الغربية، غير ان الاول يؤكد اكثر من الثاني على المؤسسات السياسية والمدنية الغربية وما تتبناه من حقوق فردية، ويرى ان ذلك امر ضروري جداً للرقي والتطور.

على العموم، يمتاز هذا الاتجاه بما يلي:

١ ـ يعترف باصالة الحضارة الغربية وتفوقها، ويرى انّ لدى المسلمين القابلية على اكتساب التقنية الغربية، والرقي من خلالها، لأنّ العلوم الغربية هي عين العلوم الاسلامية. وكان لدى الجيل الأول من المجددين معرفة ادق بالغرب(١٨) وهذه المعرفة هي التي منحتهم القابلية على دعوة المسلمين للتعامل مع الحضارة الاوربية والسير خلف الغرب والأخذ بانجازاته في المواضع التي لا تتغاير مع الشريعة والدين(١٩).

اذن نزعة هذا الاتجاه نحو الحضارة الغربية، نزعة ايجابية، ولذلك حدث تجاهل للوجه الاستعماري للغرب. اي انّ هذا الاتجاه لا يحمل اية روح معارضة للغرب، ولا يتعامل معه من منطلق الشك او التشاؤم. ورغم ذلك «كان ينظر للغرب من موقع القوة»(٢٠).

٢ ـ كان هذا الاتجاه، يقف الى جانب الحكومة. وكان ممثلاه ـ اي الطهطاوي

والتونسي ـ من اصحاب المناصب الحكومية. وكانا يريان انّ الأخذ بالحضارة الغربية، أمر يقع على عاتق الحكومة، من اجل رقي المسلمين، ولذلك لا تُعد هذه الحركة حركة جماهيرية سياسية، ولا يكون خطابها موجها نحو الأمة بالدرجة الاولى.

٣ ـ اسلوب هذا الاتجاه يتميز بالطابع الاصلاحي الهادف الى تحسين المؤسسات السياسية ـ الاجتماعية، من خلال الافادة من تجارب الغرب ومؤسساته الحضارية. لذلك ليس لا تؤدي هذه النزعة نحو معارضة الحكومة فحسب، وانما ترتبط معها أيضاً من خلال التعامل المباشر. ولذلك لا تُعد حركة سياسية مناهضة للأنظمة الحاكمة، وهذا ما لا يدفع بالحكومة الى اتخاذ ردة فعل سلبية تجاهها.

٤ ـ هذه الفئة لا تفكر بوجود تناقض بين الاسلام والحضارة الاوربية لأنها تؤمن عن يقين انّ الحضارة الاوربية مقتبسة من الاسلام، والعلوم الاوربية انما هي ترجمة للعلوم الاسلامية السابقة. ولذلك ليس ثمة ما يمنع من الأخذ بهذه الحضارة. ولذلك كان هدفها تحديد المعيار الذي يمكن استخدامه في الأخذ من الحضارة الاوربية والانتفاع بعلوم الغرب. كما كانت ترى انّ من الضروري فقط تحسين المؤسسات غير الدينية(٢١).

٥ ـ لم تكن تلك الفئة تفكر بموضوع الوحدة الاسلامية، وهذا ما يميزها عن الحركات التي سبقتها وكذلك الاتجاهات التي جاءت من بعدها فالرؤية التي كانت لديها، رؤية محدودة. وحتى حينما كانت تتحدث عن الوطن العربي، فلا تعني جميع البلدان العربية وانما قد تعني بها مصر فقط كما هو الحال عند الطهطاوي.

٢ ـ الحضارية ـ الاسلامية: هناك تشابه بين هذا الاتجاه والاتجاه السابق. ويمكن إطلاق هذه التسمية على الجيل الثاني من دعاة الصحوة الاسلامية، كالسيد جمال الدين الأسد أبادي والشيخ محمد عبدة، رغم ان الأسد أبادي كان اقرب الى الجيل الاول، وعبده كان اقرب الى التقليدية التي أتت من بعده. ويمكن ان يتلخص

هذا الاتجاه في شخصية السيد جمال الدين البارزة. ويمكن القول انّ إصلاحية السيد جمال كانت ذات ابعاد مختلفة، لكن الحداثة كانت تمثل الروح الاصلية لإصلاحيته.

كان «التجدد»، و«الأفول» يمثلان روح فكر السيد جمال. والسؤال الاول الذي كان يواجهه السيد هو: لماذا تقدم الاوربيون بينما تخلّف المسلمون وأفلت حضارتهم؟ كان جمال الدين يسعى كي يعرّف العالم الاسلامي والمسلمين على المرحلة الجديدة وعلى ملامحها وعوامل ظهورها، ويوفّر الظروف التي تسمح للمسلمين كي يكون لهم نصيب في العالم الحديث وحضارته الجديدة، وان تكون لديهم قوة من خلال الاستناد الى العناصر الاساسية كالعلم والعقل والمؤسسات السياسية الديمقراطية.

لربما يمكن من خلال هذه الرؤية القول بأنّ الهم الأساسي لدى السيد جمال الدين، لم يكن هم الهوية وانما كان هو: كيف يمكن توفير أسباب القوة والرفعة للعالم الاسلامي(٢٢). ولذلك يُعد اقرب الى الجيل الأول الذي كان يعطي الإصالة للحضارة. ومن هذا المنطلق ايضاً لم يكن موضوع حماية هوية العالم الاسلامي مهماً بنفس مستوى الاهتمام بازدياد قوة هذا العالم. ولهذا السبب ايضاً كان يرى في العلم الغربي طريقاً لتحقيق المزيد من القوة والعظمة للعالم الاسلامي.

بتعبير آخر: كان السيد جمال الدين يطرح الاصلاح في المجتمعات الاسلامية بهدف الدخول الى التجدد والحداثة، معتقداً انّ تحقق الاصلاحات في المجتمعات الاسلامية يؤدي الى الدخول الى العالم الجديد. لذلك نلاحظ في فكره الاصلاحي التأكيد على عناصر المدنية الغربية المتمثلة في العلم، والعقل، والحرية، والأحزاب السياسية، والصحافة.

ولم يكن جمال الدين يرى اي تناقض بين هذا الاتجاه، والاصلاح، والحداثة وبين التقاليد الاسلامية، رغم انه كان لديه إدراك أعمق للحضارة الاوربية، ويؤكد على العناصر الذاتية للحضارة الاوربية(٢٣).

اذن فالحركة الاصلاحية التي بدأها السيد جمال الدين، كانت حركة عقلية

تسعى لاستخدام الأساليب الجديدة، والعلم، والتكنولوجيا، وإقامة انظمة سياسية قائمة على الحرية والديمقراطية في قالب الحكومات البرلمانية، والدستورية، والملكيات المقيدة المحدودة، في حالة عدم توفر الفرصة لاقامة نظام جمهوري(٢٤).

اذن كان لدى السيد جمال الدين ادراك أعمق للحضارة الاوربية. كما انه حينما كان يؤكد على الروح الفلسفية وتأثيرها على التطور العلمي، يعني الفلسفة الغربية الحديثة. ويرى في مقال «محاضرة في التعليم والتربية» انّ جميع العلوم الاسلامية باتت قديمة وفاقدة لأي تأثير، ولا توجد أية قيمة للاصول، والفقه، والكلام، والفلسفة، وجميع العلوم الشرعية والعقلية القديمة(٢٥).

كان يرى ايضاً انّ اي مسلم لا يخشى من اقتباس العلوم الجديدة والتقنية الحديثة، ويعتقد ان الحضارة الغربية الحديثة منبثقة من الاصول الاسلامية. لكنه يؤكد وعلى العكس من دعاة الاتجاه الاول، على امرين: الأول دور الدين الضروري في حياة الأمم والشعوب لاسيما الشعوب التي تقوم مجتمعاتها على اساس الدين. والثاني الحاجة الى مؤسسات جديدة وبراعات فنية تهدف الى تحقيق متطلبات الحياة الجديدة. وقد انطلق جمال الدين في هذا المضمار الى درجة بحيث بات يعتقد كالطهطاوي انّ المسيحية قد اكتسبت القوة والتفوق بتأثير الرقي العلمي الاسلامي، بينما تخلف المسلمون حينما اداروا ظهورهم للعلم.

كان جمال الدين يقيم علاقات واسعة جداً مع الحكومات الاسلامية. ومع انه ـ على العكس من الطهطاوي ـ كان يوجه الانتقاد لاستبدادها، إلّا انه كان مضطراً الى الاتصال بها سعياً منه لتحقيق اهدافه. فكان هناك هدفان يميزان اتجاهه الفكري عن الاتجاه الفكري الاول وهما: السعي لتحقيق الوحدة الاسلامية، ومجابهة السيطرة الغربية(٢٦).

كان العالم الاسلامي بالنسبة اليه عالماً واحداً، لو توحّد لكان بمقدوره التصدي للهيمنة الغربية. فكان ادراكه لاوربا أعمق بكثير من دعاة الاتجاه السابق. فالبرغم من انه كان يعترف بتطور الغرب من حيث العلم والصناعة، إلّا انه كان حساساً

جداً ازاء نزعته التسلطية، ولذلك كرّس جزءاً كبيراً من جهده وفعاليته لمجابهة هذه النزعة. وكان من نتائج ذلك اصطباغ اتجاهه بطابع سياسي جماهيري، ولم يقتصر على مجرد حمل الأفكار الاصلاحية. واتخذ مواقف ثورية ازاء الاوضاع التي كانت سائدة في ايران ودعا العلماء والشعب للثورة ضد ناصر الدين شاه. كما اتخذ في نهاية المطاف موقفاً معارضاً لممارسات السلاطين العثمانيين، ولربما كان اغتياله، على يد أفراد الباب العالي.

الخصوصية الاخرى التي اتسم بها فكر جمال الدين هي مع انه كان يؤكد على اقتباس الانجازات العلمية والصناعية الغربية، لكنه كان يرفض تقليد الغرب تقليداً أعمى، كما كان يحرض المسلمين على التصدي للسيطرة الغربية. ولذلك كان ينتقد الاوضاع التي كانت سائدة في المجتمعات الاسلامية(٢٧).

لربما يمكن القول عموماً، مع انّ افكاره الحديثة كانت تؤكد على الحداثة اكثر من تأكيدها على الهوية، لكنّ هواجس الهوية كانت مصحوبة بتأكيد جاد ايضاً. وهذا ما يمكن مشاهدته في تصديه للهيمنة الغربية والتحذير من التقليد الصرف للغرب.

مما سبق نستنتج انّ افكار السيد جمال الدين قد ابتعدت عن افكار الاصلاحيين الاوائل الذين كانت لديهم رؤية ايجابية كاملة نحو الافكار والمؤسسات الغربية. واشتد هذا الابتعاد في أفكار الشيخ محمد عبده.

كان الشيخ محمد عبده، واحداً آخر من ابرز دعاة هذا الاتجاه الفكري، رغم انّ التفاوت بين السيد جمال الدين ومحمد عبده، كالتفاوت بين الشخصية الثورية (جمال الدين) والشخصية الاصلاحية (محمد عبده)(٢٨). وقد ابتعد الشيخ محمد عبده عن السيد جمال الدين في الاتجاه الحضاري، فكان اقرب الى رشيد رضا، المفكر الذي جاء من بعده.

كان الهاجس الأول لدى شخصياتٍ مثل السيد جمال الدين ومحمد عبده، هو الحركة أو التقدم او ما يمكن التعبير عنه بالحداثة والتجدد، بينما كان الهاجس الاول

في الاتجـاهات الفكـرية المـتأخرة هـو الهـوية، والضرورات، والاسـاليب، والآليات(٢٩)، حتى يمكن القول انّ افكار عبده كانت أقرب الى هذه الاتجاهات.

كان الشيخ عبده يعترف بحاجة المجتمع الى التجدد والحـداثـة، ويـؤكد عـلى ضرورة مواكبة الاصلاحات غير الدينية ـ اي الاصلاحات الاجتماعية والسياسية ـ للاصلاحات الدينية، ويأخذ بمبدأ التحضر والمدنية(٣٠).

ويمكن القول بشكل عام ان اتجاه الحضارية ـ الاسلامية يؤكد على إصالة العقل والعلم، وقدرة الاسلام عـلى التـحضر والرقي، وتـعزيز قـوة المسـلمين، واتحـاد المسلمين، ومجابهة روح السيطرة الغربية.

كان السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده يسعيان في جهودهما الاصلاحية، الى فهم ضعف المسلمين وانحطاطهم، والبحث عن تبرير مـعقول لذلك، ومـعرفة عوامل تطور الغرب وتقدمه، والعمل على تسنم المسلمين لمكانة افضل، والتوصل الى الطرق التي من شأنها ان تحقق الاتحاد فيما بين المسلمين، مع التأكيد على عودة المسلمين الى دين واحد.

مع ذلك كله يعتقد هشام الشرابي انّ هذا الاتجاه سعى للوقوف بـوجه اوربـا ليس من خلال إثبات عدم الانسجام بين الأفكار والمؤسسات الاوربية، وانما عن طريق إثبات إنّ لدى الاسلام افكـاراً ومـؤسسات أفـضل. وكـان للاصـلاحية الاسلامية اكبر الأثر على الوعي السياسي العربي(٣١).

يمكن ان يحسب عبد الرحمن الكواكبي على هذا الاتجاه رغـم وجـود بـعض الاختلافات والتباينات. ولاريب في انه متأثر بفكر الغرب وسياسته في إطـرائـه على الحرية وامتعاضه من الاستبداد. والتباين المهم بينه وبين السيد جمال يتمثل في انه يمزج الاسلامية بالعربية بل ويذهب الى ما هـو ابـعد مـن ذلك حـينما يمـزج الاسلامية بالعداء للدولة العثمانية، وهذا ما يتعارض مع فكرة الوحدة الاسـلامية التي كان يحملها السيد جمال الدين. وقد اندفع الكواكبي للدعوة الى إعادة الخلافة الاسلامية للعرب. لكنه كان ينتقد على غرار السيد جمال الديـن شـيوع ظـاهرة

التقليد الأعمى، والتخلي عن الاجتهاد والتعقل الديني، ويصر على عدم وجود اي تعارض بين العلم والدين(٣٢).

٣ـ الاتجاه الاسلامي التقليدي: دخل الفكر الاسلامي المتجدد الى مرحلة جديدة على يد رشيد رضا يمكن ان ندعوها بالاسلامية التقليدية. وقد ابتعد هذا الاتجاه بشكل مهم عن الاتجاهين السابقين وأصبح قريباً جداً من الحركة السلفية. ولهذا السبب يمكن ان يمثل العودة الى الاسلام التقليدي.

اذا كان الحضاريون الاسلاميون يعتبرون احياء الاسلام في الاحياء العلمي، واستقدام الفكر الحديث، واستخدام الانجازات الفنية الاوربية في المجتمعات الاسلامية، فالاسلاميون التقليديون وعلى رأسهم رشيد رضا، يرون احياء الاسلام في العودة الى السلف الصالح.

يمكن القول ان فشل الحكومات الاسلامية في تحقيق افكار الاتجاهات السابقة في استخدام الانجازات العلمية والسياسية للحضارة الجديدة، واستمرار مسلسل الانحطاط والتقهقر، بعث القلق لدى التقليديين الاسلاميين وأشعرهم بخطر الغرب على الهوية الاسلامية، لذلك كانت الاسلامية التقليدية رداً على ذلك القلق.

قام «هراير دكمجيان» بدراسة السيد جمال الدين، ومحمد عبده، ورشيد رضا ضمن اطار الاتجاه السلفي(٣٣)، بينما لا يمكن وضع جميع هؤلاء ضمن هذا الاطار. فالاسلامية التقليدية ابتعدت عن التجديدية، ومالت نحو النزعة المحافظة فالتجديديون كانوا يطالبون بالاصلاح والتوفيق ما بين الاسلام والمقتضيات الجديدة، بينما كان المحافظون متمسكين بالتقاليد والسنن الاسلامية، ومستائين من النفوذ الثقافي للغرب وتهديده السياسي.

لحميد عنايت رأي غريب في رشيد رضا يقول بأنه لم يجد في كتاباته شيئاً لم يقله من قبله كل من السيد جمال الدين ومحمد عبده. والأمر الوحيد الذي يميزه عن سائر دعاة التجديد هو اصراره على اصلاح الخلافة السنية واعادتها الى الشكل

الذي كانت عليه في صدر الاسلام(٣٤).

ولا يمكن مع هذا الوصف، ان نضع رشيد رضا ضمن اطار التجديدين، لأن اعادة الخلافة في قالب الدولة الاسلامية يمثل أساس تفكيره، وهو ما يميزه بشكل واضح جداً عن دعاة التجديد.

على العكس من عنايت الذي يولي اهتماماً اكبر نحو افكار رشيد رضا التجديدية، ينبري مجيد خدوري لدراسته ضمن قائمة دعاة النزعة التقليدية. ويعتبره كذلك تلميذاً لعبده، لكنه تلميذ يفهم التراث الفكري لاستاذه، على انه تفكير ليبرالي قصير النظر، أعطى إمتيازات لا معنى لها للتجديدية(٣٥). وهذا تباين مهم بين الاسلاميين الحضاريين، والاسلاميين التقليديين.

تحدث رشيد رضا عن الدولة الاسلامية او الحكومة الاسلامية كبديل للخلافة العثمانية، بينما لم يتحدث السيد جمال عن الحكومة الاسلامية كنظام شامل. فكان رشيد رضا يزمع تقديم نظرية منسجمة عن الحكومة الاسلامية، لكنها عبارة عن نظام ينظم جميع تفاصيل ودقائق الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للمسلمين(٣٦). وشكلت هذه الرؤية اساس الاتجاه الفكري الذي تبنّاه. فكما يشير مجيد خدورى، لا ينسجم تأكيده على نظام الخلافة، مع الدعوة الى التجديد. اضف الى ذلك انّ ما بعث على تعقيد هذا النظام الفكري وجعله غير منسجم مع النزعة نحو الحداثة، هو اولاً الدور الذي أعطاه رشيد رضا للخلافة، وثانياً تأكيده على ضرورة ان يكون الاسلام أساساً للمجتمع المدني لأنه نظام ديني وحقوقي(٣٧).

اذن اتجاه رشيد رضا اتجاه تجديدي في ظاهره، لكنه يعبر عن تلاحم باطني مع التقليدية. وأوجبت السلفية التي كان عليها رشيد رضا، تركيزه المفرط على الأحاديث التي كشفت عن ماهية فكره التقليدي، وحالت من جانب آخر دون توصله الى فكر أوسع وأشمل. وهذا ما أبعده عن الأفكار الوحدوية التي كانت تداعب ذهن السيد جمال، ودفعه كذلك باتجاه دالمواقف المعادية لمذهب أهل البيت وشيعتهم(٣٨).

هناك تفاوت كبير في الرؤية الى القانون بين رشيد رضا والسيد جمال الدين. فإذا كان افراد نظير السيد جمال الدين ينظرون الى القانون والحكومة الدستورية كضرورة عقلية للحياة الاجتماعية المنظمة، إلّا انّ التقليديين انصار الحكومة الاسلامية، غالباً ما يعتبرون القانون ميداناً لاختبار السيادة الثقافية والأخلاقية للامة الاسلامية. ويرى خدوري انّ فهم رشيد رضا للقانون يمثل تفاوتاً مهماً بينه وبين التقليديين السابقين. فكان يميز بين الشريعة والفقه ويعتقد انّ الشريعة أبدية ومن غير الممكن تغييرها، اما الفقه فلابد ان يتغير بتغير الظروف الاجتماعية(٣٩).

الفكر السياسي التقليدي لرشيد رضا، بدلاً من أن يؤكد على حكومة القانون، والحرية، والدستورية التي كان يصرّ عليها الطهطاوي والسيد جمال الدين، اخذ يؤكد على اعادة بناء نظام اسلامي تضاف اليه عناصر من صدر الاسلام لم تتلوث بأحكام دنيوية وعرقية وطائفية. وكان يهدف الى تنظيم الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية للدولة من خلال دستور يعتمد في اصوله الكلية على القرآن، والحديث، وتجربة الخلفاء الراشدين، مع تحويلها الى مصادر حيوية متحركة من خلال استخدام مبدأ الاجتهاد(٤٠).

اذن يُعد رشيد رضا منعطفاً في الفكر السياسي ـ الاسلامي العربي المعاصر، لأنه يمثل عهداً انتهت فيه مرحلة الاصلاحية وبدأت مرحلة الاصولية ذات الرؤية التقليدية.

العامل الجوهري في افول نجم المسلمين من وجهة نظر رشيد رضا هو تجاهل المعنى الحقيقي للاسلام. وكان يلقي تبعه ذلك على عاتق الحكّام الذين يستعينون بالاسلوب الاستبدادي لاخضاع الجماهير، متغافلين عن الاسلام في صورته الناصعة ومعناه الصحيح(٤١).

وهكذا ينبغي ان نتساءل: لماذا كان يدعم رشيد رضا نظام الخلافة ويدعو اليه؟ فاذا كان الحكام لعبوا دوراً في ابعاد الناس عن الاسلام الصحيح، فما هو المبرر للدفاع عن نظام الخلافة؟

كان رشيد رضا يبحث عن هذا التبرير في نظام للخلافة معدَّل تحول في نهاية الأمر الى بديل سياسي يحـمل عنوان «الحكومة الاسلامية». ولذلك يقول البرت حوراني انّ محور فكر رشيد رضا كان يـتمثل في ضرورة تشـييد نـظام قـانوني باستطاعة الناس اطاعته في المرحلة الجديدة، اي انه نظام قانوني واسلامي بالمعنى الحقيقي(٤٢).

التركيز على هذا الموضوع يبعث على اخراجه نهائياً من مجموعة الاصلاحيين المجددين، ويكشف عن نكوص جوهري في فكره التجديدي. ويرى رضوان السيد انّ رشيد رضا كان من الفئة الاصلاحية التي كـانت تـؤيد الأفكـار السـلفية في النصف الثاني من العشرينات. وكان ابن تيمية اول من اطلق الأفكار السلفية، ثم اهتم بها محمد بن عبدالوهاب، الذي أُصيب بالمبالغة في الاهتمام بالسنة والرجوع اليها في اجتهاداته الفقهية(٤٣).

ينبغي القول انّ رشيد رضا ازداد ارتباطاً معنوياً بالوهابية التي لم يكن الاهتمام بها يخلو من دوافع سياسية، وهذا ما وسّع الفجوة بينه وبين محمد عبده(٤٤).

كان الاتجاه التقليدي غافلاً عن الغرب ولم يهتم به كثيراً. وكان رشـيد رضـا يعتقد انّ الغرب كان يستخدم الاصول الاسلامية في تطوره، فـيما ادار المسـلمون ظهورهم لها(٤٥). ويتضح من خطه الفكري انه كان ذا نزعة عدائية مع الغرب، ولا يلاحظ في افكاره ذلك التفاؤل والأمل الذي كان يعلقه الخط الحضاري ـ العربي على الغرب.فكان رشيد رضا يعتبر بريطانيا خصوصاً، خطراً جاداً على المسلمين ويخشى من سحقها لهم في يوم ما(٤٦).

ابتعد رشيد رضا كذلك عن فكرة الوحدة التي كان ينادي بهـا السـيد جمـال الدين، وكان يركز على العالم العربي بدلاً من العالم الاسـلامي. وكـان يمـيل نحـو الاحياء الديني اكثر من ميله نحو الوحدة السياسية. وكان يعارض التسلط العثماني ولم يعترف للدولة العثمانية بأي تفوق ديني أو سياسي. وقد استعرض في «المنار» بدقة جميع الخلفيات والاتجاهات التي بمقدورها تحقيق الوحدة الاسلامية، ثم اختار

الوهابية في نهاية المطاف(٤٧). بينما كان السيد جمال الدين يعتبر الوحدة الاسلامية، من صلب الافكار السياسية، وكان يدعو اليها من خلال محورية الخلافة العثمانية. ومن الواضح انّ رؤية رشيد رضا هذه، لم تكن افرازاً لنهجه التقليدي، وانما تحكي عن عدوله عن اتجاه الحضارية ـ الاسلامية، الى الاسلامية التقليدية او السلفية.

ينبغي القول انّ افكار رشيد رضا حصيلة حركات وتيارات وأحداث وقعت في عصره بمصر وسائر البلدان الاسلامية الاخرى. اي ان افكاره كانت رده فعل على الافكار الليبرالية والقومية التي كان يتبناها افراد مثل سعد زغلول، وطه حسين، وعلي عبدالرزاق. وكان رشيد رضا يعارض الأفكار القومية بشدة، ويتحدث بصراحة عن انّ المستقبل رهين برفض الاصول الاوربية للقومية(٤٨).

يتحدث حسن حنفي عن رشيد رضا قائلاً بأنه أمضى شطراً من حياته في الاصلاح والتجديد والترقي، ثم اقتطع نفسه عن رواد هذا الاتجاه مثل الطهطاوي والسيد جمال الدين ومحمد عبده، وألقى بها في أحضان محمد عبدالوهاب الذي اوصله بابن قيم الجوزية، وابن تيمية، ثم احمد بن حنبل. لذلك بدلاً من الميل نحو أساليب المدنية الحديثة ومواكبة تطورات عصره، فضّل مهاجمة الغرب(٤٩).

٤ـ الاسلامية الاصولية: يرى جاك برك في تحليل للاصولية الاسلامية، انّ عجز البلدن الاسلامية عن تقديم نماذج متناسبة مع عصر التقنية والمدنية في القرن العشرين،كان السبب في اعداد الأرضية لتطرفها. ويرى انّ اهم عامل باطني كان عبارة عن توقف الاجتهاد، وقمع الحركات الاصلاحية باسم مكافحة البدعة(٥٠).

يقيم حميد عنايت كذلك علاقة بين تطرف الاخوان المسلمين وبين هزيمة العرب أمام اسرائيل في الحروب التي حدثت بعد عام ١٩٥٤، لاسيما حرب عام ١٩٦٧(٥١).

هذه الحروب، الى جانب العجز عن القيام باصلاحات، كانت مأساة مستمرة تؤرق العرب وتعتصر قلوبهم، وقد زجّت بهم في ساحة من ردود الفعل التي

تراوحت بين الانفعال والتطرف السياسي. ولربما بوسع أحد ان يقول انّ البـذور الاولى للتطرف في العـالم العـربي، هـي هـذه الهـزائم والانكسـارات العسكـرية المتلاحقة. ولكن ينبغي دراستها ضمن الاطـار العـام للـتخلف، وتحـليل مسـار الصحوة الاسلامية منذ الاعتدال الذي كانت عليه وحتى وضعها الراهن، ضـمن هذا الاطار ايضاً. وتمثل حركة الاخوان المسلمين بمصر مظهر هذه الاصولية، وهي التي قدمت اتجاه الاسلامية الاصولية.

تصور الاخوان المسلمين للدولة الاسلامية، اكثر تأكيداً من الصورة التي كانت لدى رشـيد رضـا، وتمـتاز عـنها في انهـاتستعرض عـضلاتها في قـالب حـركة مسلحة(٥٢).وتعد هذه الصفة، خصوصية أصلية للاصولية التي تستعين بـالجهاد لتحقيق افكارها.

يرى حسن البنا، مشيّد حركة الاخوان المسـلمين ـ انّ السـيد جمـال الديـن الأفـغاني كـان مجـرد صرخـة محـذرة، والشـيخ محـمد عـبده كـان مـعلماً وفيلسوفاً،ورشيد رضا كان مؤرخاً،اما الاخوان المسلمون فهم جهاد وعـمل ولم يكونوا مجرد رسالة(٥٣).

الجماهيرية، كانت من الأوجه الأساسية للأصولية، ومن اوجـه تـباينها عـن الاسلامية التقليدية. ويمكن ملاحظة آثارها في فكر الاخوان المسلمين وعملهم، رغم انهم من الناحية الفكرية متأثرون بأفكار رشيد رضا (التقليدية الاسلامية). وكان محور فكرهم واتجاههم هو تأسيس حكومة اسلامية.

رغم انّ الهدف الأول لهذه الحركة، كان هدفاً سياسياً، غير انها كـانت لديهـا أهداف ومتطلبات ثقافية واجتماعية. وكانت الهـواجس الثقافية والاجتماعية عـند الاخوان المسلمين منبثقة من خوفهم من تسـلل الثـقافة الغـربية الى المجـتمعات الاسلامية.

عموماً، الاخوان المسلمون حركة سياسية ـ دينية، تهدف الى ايجاد تـغييرات أساسية في المجتمعات الاسلامية. ومن اهم ما كان يعتقد بـه هـؤلاء هـو قـابلية

الاسلام العظيمة على حل جميع المعضلات الاجتماعية والسياسية(٥٤). وهذا ما يمثل جوهر الاصولية الاسلامية.

اذا كان حسن البنا زعيماً سياسياً للاخوان المسلمين، فقد كان سيد قطب ومحمد الغزالي وغيرهما، أبرز مفكري هذه الحركة ودعاتها. ومن الحري القول انّ التباين بين الطهطاوي، وخيرالدين باشا التونسي، والسيد جمال الدين، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، وسيد قطب، واضح جداً وأساسي في مسار حركة الصحوة الاسلامية. وكلما اقتربنا نحو الحاضر،كلما قويت خصوصية المقاومة والكفاح وقلت حالة التقليد والالتقاط. وتعبّر أفكار سيد قطب عن الاخلاص والاصولية وروح الكفاح. فكان يرى حكومة الله هي الحكومة القانونية والشرعية الوحيدة في المجتمع الاسلامي. والنظام الحاكم ليس بامكانه ان يحكم إلّا باسم الله ومن خلال اجراء وتنفيذ القوانين الالهية(٥٥).

إذا كان دعاة التجديد الاسلامي القدامى يعتقدون ان الشعوب الاسلامية لا يستقيم أمرها إلّا من خلال تأسيس نظام للشورى مع تحديد صلاحيات الحكام، فإنّ سيد قطب يعتقد انّ مبدأ حاكمية الله هي الضمان الوحيد في مجابهة استفحال سلطة الحاكم(٥٦).

لقد بلور سيد قطب فكره من خلال استخدام اصطلاحين هما: المجتمع الاسلامي، والمجتمع الجاهلي. ويُعدّ هذا اللون من التصوير، المنطلق لحركة الاخوان المسلمين لتأسيس مجتمع اسلامي. وكان قطب يسعى لتحقيق هذا المجتمع الاسلامي ليس على صعيد الفكر وانما من خلال الممارسة الثورية ايضاً.

يرى سيد قطب انّ المهمة الاولى هي ايجاد تغيير في المجتمع وازاحة الواقع الجاهلي من الأساس. ومن اجل الانطلاق لتحقيق هذا الهدف لابد من التحرر من المجتمع الجاهلي ومن قيمه وايديولوجيته. ويوصي كذلك بعدم اضعاف القيم والايديولوجية الاسلامية في محاولة لتقريبها الى المجتمع لأنّ ذلك يؤدي الى القضاء على العقائد الاسلامية(٥٧).

يعتبر سيد قطب جميع المجتمعات الموجودة، مجتمعات جاهلية ويصف المجتمعات الاوربية بأنها تمثل ذروة الجاهلية. وهذا ما يكشف عن مدى التفاوت الجوهري بينه وبين رواد الاسلامية الذين كانوا يعترفون بتفوق وشموخ الحضارة الاوربية.

يؤكد سيد قطب على انّ المجتمع النامي ليس ذلك المجتمع الذي بلغ ذروة الانتاج المادي، وانما هو المجتمع الذي يكشف عن تفوقه الاخلاقي. فالمجتمع المنحط اخلاقياً مجتمع متخلف حتى ولو بلغ القمة في العلم والتقنية(٥٨).

يقترب «بابي سعيد» من هذه الفكرة حينما يحلل جذور تبلور الاصولية وظهورها، ويعتبر الاصولية الاسلامية مركز طرد الغرب وبداية اضمحلال الذهنية الدفاعية التي ظهرت في بدايات الصحوة الاسلامية. ويصف الامام الخميني بأنه اعظم مفكر استطاع ان يقوّض تلك الذهنية.

يرى بابي سعيد كذلك انه شاع منذ عام ١٨٧٠ خطاب اعتذاري[1] في المجتمعات الاسلامية كان يحاول وصف انجازات الحداثة بأنها ذات اصل اسلامي. وكان الدافع من ذلك الخطاب هو الدفاع عن الاسلام في مقابل المستجدات العالمية، وقد أسس له بعض المفكرين الاصلاحيين مثل جمال الدين ومحمد عبده، وهيمن هذا الاسلوب على خطاب الفكر السياسي الاسلامي حتى العشرينات(٥٩).

يعتقد بابي سعيد ان الاتجاه الاسلامي بلغ ذروته بالامام الخميني وتفوق الحركات الاسلامية في سائر ارجاء العالم بعد تأثرها بانتصاره ونجاحه في تأسيس جمهورية اسلامية(٦٠). فكان مشروع الامام الخميني عبارة عن مزج بين الهوية والتنمية. فبينما كان بعض زعماء الصحوة الاسلامية الأوائل كجمال الدين يسعون لتحقيق التنمية والتجديد، ويؤكد بعضهم على مقولة الهوية ايضاً، كان الامام الخميني ـ فضلاً عن سعيه لاحياء الهوية الاسلامية ـ وضع مقولة التنمية في خطابه أيضاً، وهي التنمية التي كانت تعرَّف في اطار الهوية الاسلامية، وتثير علامة

(1) Opologist Discourse.

استفهام حول كون اوربا مركزاً للحداثة.

الموضوع الذي يؤكدعليه معظم المهتمين بـالثورة الاسـلامية التي حـدثت في ايران هو القابلية الكبيرة للخطاب الاسلامي في خلق ذهنية جديدة. ولذلك تُعدّ الثورة الاسلامية في ايران تعبيراً عـن اسـتقرار ووضـوح في الذهـنية السـياسية الاسلامية(٦١). ومن اهم ملامح هذه الذهنية، معاداة الامبريالية والصهيونية. كما انها تلقي الضوء على مفهوم خاص للحداثة يتعارض مع المفهوم الغربي السائد.

من هذا المنظار، تقوم اسلامية الامام الخميني عـلى نـفي الاوربـية في التـنمية والحداثة، وتقدم نمطاً للحداثة يختلف عن النمط الاوربي(٦٢). ومن هـذا المـنطلق تعبِّر اسلامية الامام الخميني عن تيار يؤمن باصالة الهوية، ويتصدى للامبريالية الغربية التوسعية، متميزاً بذلك عن جميع الاتجاهات والنزعات الاسلامية السابقة.

لم يكن الامام الخميني ينسب على غرار الاعتذاريـين[1]، انجـازات الآخـرين المعرفية اليه، ولم يبذل جهوده كالمهجنين[2] لاقامة حوار بين الاسلام والحـداثـة الغربية(٦٣). فكان جانب الهوية في حركة الامام الخميني قوياً الى درجة بحـيث كان يتحدث وكأنه لا وجود للغرب والفكر الغربي(٦٤).

كانت النظرية السياسية للامام الخميني تُطرح في قالب اسلامي فقط، وهذا ما يعطيه مكانة خاصة وممتازة في الحركة الاسلامية التي شهدها العـالم الاسـلامي. ويكاد يتفق معظم النقاد الغربيين على انّ الامـام الخـميني لعب دوراً محـورياً في الحركة الاسلامية المعاصرة، وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في رأي «ايسبوزيتو» بالامام(٦٥).

لعبت الثورة الاسلامية الايرانية بزعامة الامام الخميني دوراً في ولادة وتفعيل الكثير من الحركات السياسية في العالم الاسلامي. ويمكن دراسة هذا التأثـير مـن

---

(1) Opologists.

(2) hybridists.

خلال الصور الثلاث التالية:

١ ـ بعض الفصائل الاسلامية في العالم العربي لا تخشى من التجاهر بمعارضتها للحكومات، وتطالب باقامة حكومة اسلامية في بلدانهاوأشارت بعض تلك الفصائل الى هذا المطلب في بياناتها التأسيسية بشكل صريح، كما هو الحال في المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق. وأشارت فصائل اخرى الى هذا المطلب في اعلاناتها كما هو الحال فيحزب الدعوة(٦٦).

٢ ـ اعلنت مجموعة اخرى من الفصائل والتنظيمات الاسلامية عن رغبتها في اقامة حكومة اسلامية وفق الاسلوب الايراني، كما هو الحال في جمعية الارشاد الاسلامي بمصر التي تؤكدعلى وجوب تطبيق الشريعة الاسلامية، و اليسار الاسلامي المصري الذي ترجم كتاب الامام الخميني الذي يحمل عنوان «الحكومة الاسلامية»، او جبهة الانقاذ الاسلامي الجزائرية التي تؤكد على ان الجمهورية الاسلامية الايرانية هي الحل الوحيد(٦٧). وقد سعى آية الله الشهيد محمد باقر الصدر لاسقاط النظام العراقي قبل الحرب العراقية الايرانية، واقامة نظام حكم اسلامي في العراق(٦٨).

٣ ـ أخرجت بعض الحركات الاسلامية نفسها من دائرة القومية، وانطلقت مطالبه بتشييد نظام اسلامي على قاعدة الأمة الاسلامية الواحدة الممتدة من الخليج الفارسي والى المحيط الأطلسي، كرابطة الدعوة الاسلامية في الجزائر، او على اساس ولاية الفقيه والسير على خطى الثورة الاسلامية في ايران. ويمكن ان نلاحظ مجموعتين في هذه الحركات، مجموعة موالية لقيادة الثورة الاسلامية عقائدياً ودينياً،ومجموعة موالية لقيادة الثورة الاسلامية من الناحيتين السياسية والدينية(٦٩).

تعد حركة الجهاد الاسلامي في فلسطين، احدى الحركات التي ظهرت الى الوجود بتأثير الثورة الاسلامية(٧٠). ويمكن مشاهدة هذا الوضع بوضوح اكبر في حركة حزب الله لبنان، التي تركت الثورة الاسلامية الايرانية تأثيراً عظيماً على

اتجاهها الفكري والسياسي، حتى انّ «طلال عتريسي» يعتقد انّ الجانب الديني ـ الاسلامي للمقاومة لعب دوراً مهماً في مجابهة قوات الاحتلال منذ العدوان الاسرائيلي على لبنان عام ١٩٨٢، ان على صعيد الجماهير وان على صعيد قوات المقاومة. فاستطاعت مقاومة لبنان التي يميزها بعدها الديني عن سائر الفصائل، ان تلحق باسرائيل الهزيمة وتقهرها(٧١).

اذن فشل القومية، والوطنية، والعلمانية، مهّد الأرضية لحضور الاتجاه الاسلامي بشكل قوي في المنطقة. كما تركت الثورة الاسلامية وأفكار الامام الخميني تأثيراً كبيراً على ذلك المنحى.

تُعدّ أفكار سيد قطب قريبة الى حد ما من افكار الامام الخميني. فكلاهما كان يرى الحل النهائي، يكمن في الاسلوب الذي كان يفهم من خلاله الاسلام. وكلاهما كان يرى العالم عبارة عن نحن وهم. فكان الامام الخميني يعبّر عن هذين القطبين المتناقضين بالمستضعف والمستكبر، بينما كان سيد قطب يعبر عنهما بالجاهلية والاسلام. وكلاهما كان يعتبر تلك البلدان التي لا يحكمها النظام الاسلامي، بلداناً جاهلية واستكباريه(٧٢).

الامام الخميني وسيد قطب كانا ينظران للاسلام كدين ودولة، وليس باستطاعة القيم السلوكية الغربية الانسجام مع القيم الاسلامية. ورغم ذلك هناك تفاوت جزئي بين الاثنين. فبينما كان سيد قطب يؤكد على الهوية قبل التجدد، كان الامام الخميني يزمع الجمع بين الهوية والتنمية.

من هذا المنظار، يرى بابي سعيد أنّ الاسلام الاصولي يرفض المحورية الاوربية في تنمية الحداثة، حيث يمكن على هذا الأساس التوصل الى نمط للحداثة يختلف عن القراءة الاوربية. واسلامية الامام الخميني لا ترفض المحورية الاوربية فحسب، وانما ترفض ايضاً الأفكار والمذاهب الغربية الوافدة الى العالم الاسلامي. وانطلاقاً من ذلك ضعف التمسك بالوطنية والقومية في لبنان وفلسطين بشكل خاص، في اعقاب انتصار الثورة الاسلامية.

هكذا، باستطاعتنا ان نقول انّ الاتجاه الاسلامي ابتعد ابتعاداً كبيراً عن مساره الفكري الأول في اعقاب ظهور سيد قطب والامام الخميني. فكانت الصحوة الاسلامية في بادئ الامر تهدف الى اعادة القوة والعظمة للعالم الاسلامي، ولازال هذا الهدف أحد اهدافها الأساسية في الوقت الراهن غير أنّ هذه الحركة واجهت الكثير من المشاكل والمعضلات الكبرى. فكانت طريقة تعامل هذه الحركة مع تلك المشاكل ذات تأثير كبير على رسم الحركة المستقبلية.

يعود جزء من تلك المعضلات الى العالم الاسلامي نفسه، ولابد ان تترك طريقة التعامل مع تخلف المجتمعات الاسلامية والحلول المقترحة للخروج من تلك المعضلات، تأثيراً أساسياً على مصير هذه المجتمعات. كذلك لابد أن يكون لطريقة التعامل مع الأفكار والمؤسسات السياسية الجديدة عاملاً مؤثراً في هذ الاتجاه أيضاً.

التحدي المهم الذي يواجه الاتجاه الاسلامي في العصر الراهن هو موقفه ازاء الأنماط الديمقراطية.ويمكن ان يقال انّ الديمقراطية قد تحولت وفق القراءة الاسلامية الخاصة الى جزء لا يتجزأ من فكر وعمل الحركات الاسلامية. وبادرت هذه الحركات في كثير من البلدان الاسلامية الى تأييد الديمقراطية ودعمها كقيمة اساسية باتجاه مساهمة الفصائل الاسلامية(٧٣). ولكن لازال الهم الاكبر لشطركبير من هذه الفصائل والحركات، هو الحفاظ على الهوية الدينية، فضلاً عن التأكيد على التنمية.

هوامش الفصل الأول:

١ ـ فرهنك رجائي، الفكر السياسي المعاصر في العالم العربي، طهران، مركز البحوث العلمية والدراسات الاستراتيجية الشرق أوسطية، ٢٠٠٢، ص ١٧١.

٢ ـ توماس اسبريكنز، فهم النظريات السياسية، ترجمة فرهنك رجائي، طهران، ط ٢، ٢٠٠١، ص ١٧.

٣ ـ فرهنك رجائي، سابق، ص ١١٨.

٤ ـ محمد عمارة، «الاسلام والقومية العربية والعلمانية»، قضايا عربية، السنة ٧، ايار «مايو» ١٩٨٠، العدد ٥، ص ٦٩.

٥ ـ فرهنك رجائي، سابق، ص ١٦٨.

٦ ـ نصر حامد ابو زيد، نقد الفكر الديني، القاهرة، سينا للنشر، ط ٢، ١٩٩٤، ص ٦٧.

٧ ـ نفس المصدر، ص ٦٨.

٨ ـ رضوان السيد، سياسيات الاسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، بيروت،دار الكتاب العربي، ١٩٧٧، ص ٨٧.

٩ ـ هشام شرابي، المثقفون العرب والغربيون،ترجمة عبدالرحمن عالم، طهران، مكتب الدراسات السياسية والدولية، ١٩٨٥، ص ٥٢.

١٠ ـ نفس المصدر، ص ٥٣.

١١ ـ حميد عنايت، سير في الفكر السياسي العربي، طهران، امير كبير، ط ٥، ١٩٩٧، ص ٣٢ ـ ٣٣.

١٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٩.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٣٤.

١٤ ـ فرهنك رجائي، سابق، ص ٢٦.

١٥ ـ حميد عنايت، سابق، ص ٣٧.

١٦ ـ نفس المصدر، ص ٢٩.

١٧ ـ مجيد خدوري، النزعات السياسية في العالم العربي، ترجمة عبدالرحمن عالم، طهران، مكتب الدراسات السياسية والدولية، ١٩٨٧، ص ٥٤.

١٨ ـ هشام شرابي، سابق، ص ٥٣.

١٩ـ محمد عمارة، تحديات لها تاريخ، بيروت، المؤسسة العربية للدرسات، ط ٢، ١٩٨٢، ص ١٧٥.

٢٠ ـ هشام شرابي، سابق، ص ٥٥.

٢١ ـ نفس المصدر، ص ٥٥.

٢٢ ـ السيد جمال الدين الأسد آبادي، العروة الوثق، بجهود السيد هادي خسرو شاهي، قم، مركز البحوث الاسلامية، ١٤٢١ هـ ص ٦١ ـ ٦٨.

٢٣ ـ نفس المؤلف، مجموعة رسائل ومقالات، بجهود السيد هادي خسرو شاهي، شروق للنشر، ٢٠٠٢، ص ١٩٧ و ١٠٤ ـ ١١٨.

٢٤ ـ حسن حنفي، الاصولية الاسلامية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ص ٢٠.

٢٥ ـ اكد السيد جمال الدين على هذه الفكرة في معظم مقالات «العروة الوثق» وبعض مقالاته الفارسية. كمثال على ذلك، راجع: السيد جمال الدين، مجموعة رسائل ومقالات، ص ١٣٢ ـ ١٣٤.

٢٦ ـ نفس المصدر، ص ١٢١.

٢٧ ـ هشام شرابي، سابق، ص ٣٧.

٢٨ ـ «الامام محمد عبده»، سلسلة المعارف الحديثة، بيروت، دار القدس، ١٩٧٨، ج ٥، ص ١٨ ـ ١٩.

٢٩ ـ رضوان السيد، سابق.

٣٠ ـ هشام شرابي، سابق.

٣١ ـ نفس المصدر، ص ٦٠ ـ ٦١.

٣٢ ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

٣٣ ـ هراير دكمجيان، الحركات الاسلامية المعاصرة، ترجمة حميد أحمدي، طهران، ٢٠٠١، ص ٣٣.

٣٤ ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٥٧.

٣٥ ـ مجيد خدوري، سابق، ص ٣٠.

٣٦ ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٥٨.

٣٧ ـ مجيد خدوري، سابق، ص ٧٩.

٣٨ ـ محمد رشيد رضا، السنة والشيعة، القاهرة، ١٣٦٦ هـ ص ٥٤ ـ ٥٩

٣٩ ـ مجيد خدوري، سابق، ص ٧٩.

٤٠ ـ بهذا الشأن، راجع: حميد عنايت، الفكر السياسي في الاسلام المعاصر، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، الخوارزمي، ط ٣، ١٩٩٣، ص ١٢٨ ـ ١٥١.

٤١ ـ مجيد خدوري، سابق، ص ٧٨ ـ ٧٩.

42 - Albert Hourani, Arabic Thought in The Liberal Ages, Oxford:University Press, 1962, p. 239.

٤٣ ـ رضوان السيد، سابق، ص ٤٢.

٤٤ ـ مجيد خدوري، سابق، ص ٧٨.

45 - Edward Mortimer, Fait and Power, the Politics of Islam, London, 1982,p. 243.

٤٦ ـ هشام شرابي، سابق، ص ١١٤.

٤٧ ـ نفس المصدر، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

٤٨ـ نفس المصدر، ص ١٢٦.

٤٩ ـ حسن حنفي، سابق، ص ٤٢.

٥٠ ـ نقلاً عن: سارا شريعتي، «الاصولية ورواية معقولة عن اليسار الاسلامي»، صحيفة ايران، السبت ٢٠٠٢/٨/١٧، ص ٨ والاحد ٢٠٠٢/٨/١٨، ص ٨.

٥١ ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٥٧.

٥٢ ـ نفس المصدر، ص ١٥٨.

٥٣ ـ بهمن آقائي وخسرو صفوي، الاخوان المسلمون، طهران، رسام للنشر، ١٩٨٦، ص ٢١.

٥٤ ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٥٧.

٥٥ ـ سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت ـ القاهرة، دار الشرق، ١٩٨٠، ص ١١٦ ـ ١١٧.

٥٦ ـ نفس المصدر، ص ٦٠ ـ ٦١.

٥٨ ـ ل.م. ساقي، «إتجاهان متباينان في حركة عودة الاسلام الى العالم العربي»، ترجمة السيد احمد موثق، فصلية العلوم السياسية، العدد ١٢، شتاء ٢٠٠٠، ص ٢٧٤.

٥٩ ـ راجع: بابي سعيد، الخوف الاصولي، والمركزية الاوربية، وظهور الاتجاه الاسلامي، ترجمة غلام رضا جمشيديها وموسى عنبري، طهران ـ مؤسسة الطبع والنشر، ٢٠٠٠.

٦٠ ـ نفس المصدر، ص ١٠٥.

٦١ ـ نفس المصدر، ص ١٠٩.

٦٢ ـ نفس المصدر، ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

٦٣ ـ محمد رضا تاجيك، «الغيرية، والهوية، والثورة، تبلور الخطاب الثوري في ايران»، فصلية متين، السنة ١، شتاء ١٩٩٨، ص ٩٢.

64 - Zubaiadas, "Islam, the People and the States: Political Ideas andMovements" in the Middle East, London, New York: I.B. Tauris and

Co. Ltd Publishers, 1993, p. 13.

65 - John L. Esposito, The Iranian Revolution: It's Global Impact, Miami: Florida International University Press, pp. 12 - 13.

٦٦ ـ الانجازات الكبيرة للثورة الاسلامية العظيمة في أرجاء العالم، طهران، منظمة الثقافة والاتصالات، ج ٢، ص ٤٨.

٦٧ ـ بعض الكتّاب، الثورة الاسلامية لماذا وكيف حدثت؟ طهران، إصدار ممثلية القيادة في الجامعات، ١٩٩٩، ص ٢١٣.

٦٨ ـ محمد حسين جمشيدي، «العلاقة المتبادلة بين الثورة الاسلامية الايرانية وحركة شيعة العراق»، في مجموعة مقالات الثورة الاسلامية وجذورها، قم، ممثلية القيادة في الجامعات، ١٩٩٥، ج ٢، ص ٣٩١ ـ ٣٩٤.

٦٩ ـ نفس المصدر، ص ٣٩٢.

٧٠ ـ راجع: جميلة كديور، الانتفاضة ملحمة المقاومة الفلسطينية، طهران، اطلاعات، ١٩٩٣، ص ١٧٨.

٧١ ـ طلال عتريسي، «مقاومة الكيان الصهيوني، النموذج اللبناني»، ترجمة اسماعيل اقبال، فصلية دراسات فلسطين، السنة ٢، العدد ٣، ربيع ٢٠٠١، ص ٤١.

٧٢ ـ فرهنك رجائي، ظاهرة العولمة، والوضع الانساني، والمدنية المعلوماتية، ترجمة عبد الحسين اذرنك، طهران، ٢٠٠١، ص ٦٩.

73 - John L. Esposito, op. cit., p. 15.

الفصل الثاني

الصحوة الاسلامية في ايران

يُعد القرنان الأخيران، من العصور التاريخية المهمة في تاريخ ايران نظراً لما شهدته خلال هذه الفترة من تغييرات وتطورات في شتى الحقول السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والدينية. وتبدأ هذه المرحلة التي تعرف بتاريخ ايران المعاصر، مع بداية عهد السلالة القاجارية.

في ظل الظروف التي كانت تسعى فيها السلالة القاجارية لترسيخ دعائم آخر حكومة عشائرية تحكم ايران بالطريقة التقليدية ومن دون مشاركة الجماهير، اندلعت الثورة الفرنسية الكبيرة في جانب آخر من العالم، وسعت لايجاد نظام جديد من اهم ميزاته تغيير اسلوب السلطة السياسية من المركزية والفردية الى الجماهيرية والديمقراطية.

خلال تلك المرحلة الحساسة، كان افراد السلالة القاجارية يخوضون صراعاً داخلياً فيما بينهم، وعملوا على فرض ارادتهم على الجماهير، واحتكروا المناصب الحكومية المهمة، فضلاً عن قيام نظام حكمهم الملكي على أساس الاستبداد(١).

تأثر الاقتصاد الايراني بالاوضاع السياسية، وبات يعاني من الضعف والانهيار،

فضلاً عن تردي مستوى الحياة الاجتماعية، وهي الحالة التي ورثها القاجاريون من الصفويين. وقد تزامن تردي الاوضاع الاقتصادية في ايران مع الازدهار الاقتصادي الذي شهدته اوربا.

فيما كان الازدهار الاقتصادي الاوربي مصحوباً بتطور وازدهار المؤسسات السياسية، وكان الهدف منه تمهيد الطريق لاستقطاب رؤوس الاموال، وإحداث تغييرات في النظامين السياسي والاجتماعي لتلبية حاجات المجتمع، كانت الحكومة الايرانية ذات مكانة مرموقة وبارزة من الناحية الاقتصادية، وكان لها دور حاسم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للشعب. فكان للشاه حق مطلق في استخدام المصادر والايرادات والدخول. وكان يسيطر على اموال الشعب وأرواحه(٢).

رغم ابتعاد ايران جغرافياً عن اوربا التي كانت مركز تنافس الدول القوية، لكنها حظيت باهتمام الدول الاستعمارية التوسعية منذ عهد فتح علي شاه نظراً لمجاورتها للهند التي كان البريطانيون يعولون عليها كثيراً اقتصادياً وسياسياً. ولذلك دخلت روسيا، وفرنسا، وبريطانيا الى ساحة العلاقات الايرانية مع البلدان الاجنبية. ونظراً للضعف الذي كان يعاني منه المجتمع الايراني والحكومة الايرانية، فقد افرز ذلك الدخول، إقامة علاقات غير متوازنة، وفرض الاتفاقيات الاستعمارية على ايران، واقتطاع اجزاء مهمة من الأرض الايرانية في الشمال والشرق.

الاقتصاد الايراني الذي كان تقليدياً ولكنه يتميز بالاكتفاء الذاتي، انهار أمام الاقتصاد الغربي الرأسمالي وتحول الى نوع من الاقتصاد شبه الرأسمالي المرتبط(٣).

ما حال دون تحول ايران الى مستعمرة او تجزئتها تماماً، كان أهمية الحفاظ عليها ككيان موحد من اجل الحفاظ على أمن الهند الخاضعة لبريطانيا، والحيلولة دون اصطدام القوى الكبرى(٤). ولهذا السبب بالذات اكتفى الروس باحتلال جزء من شمال ايران رغم انهم كانت لديهم القدرة على احتلال اجزاء كبيرة منها. وبقي شمال ايران هو المنطقة الوحيدة للنفوذ الروسي خلال قرنين.

هزيمة ايران امام القوى الكبرى، لاسيما روسيا وانجلترا، أدت الى ايجاد تغيير مهم في البنية السياسية الرسمية اولاً، ثم في البنية الاجتماعية بشكل تدريجي. كان ذلك التغيير عبارة عن ضرورة حدوث إصلاحات في المجالين العسكري والصناعي اولاً ثم في المجالات الاخرى، لاسيما في المجال السياسي، مع ظهور حركة صحوة ونهوض اسلامية لحفظ أساس الاسلام والدين، ولمجابهة الاستبداد الداخلي من جهة، والتصدي للاستعمار الخارجي من جهة اخرى.

في بداية العهد القاجاري توافرت الأرضية لظهور القوى الدينية لاسيما مراجع التقليد والعلماء، وحدوث تغيير مهم في المؤسسة الدينية والحوزات العلمية. وكان ذلك التغيير عبارة عن انتصار المجتهدين على المحدثين، او فوز الاسلوب الاجتهادي والاصولي على الاسلوب الحديثي والإخباري. وجرى إحياء المذهب الاجتهادي على يد ملا محمد باقر البهبهاني المعروف بوحيد البهبهاني. وكان قد تلقى العلوم الدينية في النجف الأشرف ثم عاد الى بهبهان فانبرى فيها للتدريس على مدى ٣٠ عاماً، حيث كرّ راجعاً الى العراق فأقام في كربلاء المقدسة مؤسساً المذهب الاجتهادي(٥). وتكمن أهمية العمل الذي قام به البهبهاني في انه نجح في تربية وتخريج العديد من الطلبة المجتهدين الذين كان لهم دور في حركة الصحوة الاسلامية، كالشيخ جعفر كاشف الغطاء، والسيد علي الطباطبائي مؤلف الرياض، والسيد محمد باقر الشفتي، والحاج محمد ابراهيم الكلباسي، والعلامة السيد محمد مهدي بحر العلوم، وملا مهدي النراقي، والميرزا القمي مؤلف قوانين الاصول، وملا أحمد النراقي مؤلف مستند الشيعة(٦).

وفي اعقاب تأسيس المذهب الاصولي وكتابة العديد من المؤلفات التي كانت بمثابة إعداد للمقدمات النظرية لهذا المذهب وللصحوة الاسلامية، أخذت تحل مرحلة العمل بشكل تدريجي. وواجه علماء الشيعة خلال هذه الفترة ظاهرة الاستعمار، فاتخذوا مواقف مناهضة لها من خلال الاستناد الى قاعدة «نفي السبيل» الفقهية، المستمدة من الآية القرآنية القائلة ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين

سبيلاً﴾. وفي هذا النمط الفكري الثوري لعلماء الدين الشيعة، تمَّ إقصاء التفاسير الداعية الى الهدوء والتسليم، وحلت محلها روح الثورة والجهاد(٧).

أثرت الحروب التي خاضتها ايران مع روسيا في عهد فتح علي شاه القاجاري، وهزيمة ايران في تلك الحروب، وسيطرة الروس على جزء كبير من الارض الايرانية، ردود فعل في اوساط العلماء الاصوليين، والتي تُعد اولى ردود فعل لعلماء الدين والتدخل الاول لهم في القضايا السياسية في تاريخ ايران المعاصر، وقد تبلور ذلك على شكل فتوى بإعلان الجهاد ضد الغزاة الروس.

بعد هزيمة ايران امام الروس وعدم مساندة الانجليز والفرنسيين للايرانيين في تصديهم للعدوان الروسي رغم وجود معاهدات بهذا الشأن، توصل زعماء السلالة القاجارية الى الأمر التالي وهو ضرورة الاستعانة بعلماء الشيعة من أجل طرد الروس من البلاد. وأخذ ميرزا عيسى الفراهاني الملقب بقائم المقام الاول، على عاتقه مهمة استحصال فتوى من العلماء بهذا الشأن. فبعث ملا باقر السلماسي وصدر الدين التبريزي الى العتبات المقدسة لإبلاغ الشيخ محمد جعفر النجفي والسيد علي الاصفهاني بنبأ غزو الروس لجرجستان وداغستان وسائر المناطق الايرانية(٨). ويتحدث عبد الرزاق الدنبلي الذي شهد المعارك الايرانية الروسية، عن حصول مراسلات بهذا الخصوص مع علماء اصفهان، ويزد، وكاشان، وغيرها، كالحاج محمد حسين إمام جمعة اصفهان، وملا علي اكبر اللايجي، وملا احمد الكاشي(٩).

في اعقاب ذلك صدرت عن علماء العتبات المقدسة فتاوى واضحة لاسيما عن الشيخ محمد حسن النجفي المشهور بكاشف الغطاء، الذي اكد ايضاً في كتاب «الجهاد كشف الغطاء» على ضرورة تعاون الشيعة مع فتح علي شاه لحفظ وحماية حدود المسلمين وثغورهم، وأوجب اطاعته للدفاع عن بلاد المسلمين في مقابل غزو الروس الكفرة. وكان يرى طاعة السلطان وجوباً بالعرض(١٠).

اخذت تنهال الفتاوى والرسائل الجهادية من العتبات المقدسة والمدن الايرانية

التي تؤكد جميعاً على وجوب جهاد الكافرين الروس. وقد جمعها ميرزا عيسى قائم المقام وأصدرها في كراس يحمل عنوان «جهادية»(١١). ووردت في هذا الكراس فضلاً عن إسم كاشف الغطاء، اسماء علماء آخرين مثل ميرزا أبي القاسم القمي المعروف بالمحقق القمي، والسيد علي الطباطبائي المعروف بصاحب الرياض والملقب بسيد المجتهدين، والسيد محمد بن السيد علي الطباطبائي المشهور بالمجاهد، والشيخ محمد حسن القزويني، والحاج مير محمد حسين الاصفهاني الملقب بسلطان المجتهدين، وملا علي اكبر الاصفهاني، والشيخ هاشم الكعبي، وملا محمد رضا الهمداني، وملا أحمد النراقي(١٢). وقد اعتبر هؤلاء المجتهدون من يُقتل في الحرب مع الروس شهيداً في سبيل الله(١٣).

ردة الفعل السريعة لعلماء الشيعة تكشف عن تعاظم نزعة علماء المذهب الاصولي نحو إحياء روح يقظة الامة وضرورة تدخلهم في السياسة. وكانت سياسة السلطان الايراني فتح علي شاه قبل المرحلة الثانية من الحرب الايرانية الروسية على الأقل، تنصبّ على استحصال دعم العلماء ودعوتهم لأداء دور في المجتمع، وقد فعّلت تلك السياسة ذلك الدور(١٤).

خلال المرحلة الاولى من الحرب الايرانية الروسية، لم يعوّل كثيراً على القوى الدينية، رغم ان بمقدور المجتمع المتدين لعب دور مؤثر في الدفاع عن كيان المسلمين. غير انّ هذا الدور لا يضمن بمفرده تحقيق الانتصار، وانما لابد ان تعمل المؤسسات المؤثرة بجد وتؤدي ما عليها بشكل صحيح.

خلال الفترة بين المرحلتين الاولى والثانية من الحرب الايرانية الروسية، حدثت أحداث عديدة وجّهت اهتمام العلماء الاصوليين نحو ميدان الحرب مع الروس: فالأذى الذي راح يلحقه الروس بالمسلمين في الاراضي المحتلة، والاعتداءات على المسلمات، ونهب اموال المسلمين وممتلكاتهم، وأساليب إذلال المسلمين، دفع المسلمين الى ارسال وفود وممثلين عنهم الى علماء النجف الأشرف تطالب بالعون. كما بعث سكان قره باغ وشيروان، وغنجه، وفداً الى السيد محمد

الاصفهاني وسائر علماء العتبات مطالبين الدعم من اجل التحرر من الروس.

سلك هؤلاء العلماء طريق الاحتياط والتحفظ في هذه المرة، فبحثوا الموضوع مع الحكومة الايرانية، فأكد لهم فتح علي شاه موافقته على فكرة الجهاد ونشر الشريعة(١٥)، فانبروا بعد ذلك لإصدار فتاوى الجهاد، وسافروا من النجف الى ايران لهداية الناس وتحريضهم على الجهاد، وافتوا بأنّ التخلف عن الجهاد، تخلف عن طاعة الله، وانصراف الى طاعة الشيطان(١٦).

انطلق العلماء مع الجماهير المؤمنة بالجهاد نحو ميادين القتال، فكان لبعض العلماء حضور مباشر وفاعل في ذلك الجهاد كآية الله السيد محمد تقي القزويني، والسيد عزيز الله التالشي، وملا أحمد النراقي الكاشاني، وملا عبد الوهاب القزويني(١٧).

حقق الايرانيون في بادئ الأمر النصر على الروس وحرروا أراضيهم المحتلة، لكنهم هُزموا في نهاية المطاف بفعل العديد من العوامل التي منها ضعف المؤسسات، وعدم توفر الحاجات والمتطلبات الضرورية، وقلة الإمكانات، وتآمر البريطانيين، وبعض الأخطاء الفنية. وانعكست تلك الهزيمة سلبياً على علماء الدين، فاتّهم البعض ظلماً وعدواناً العلماء بأنهم السبب في تلك الهزيمة، وأساء البعض حتى الى حرمة بعض الشخصيات الدينية البارزة. واغتنمت الحكومة تلك الفرصة ايضاً للتخلص من مسؤولية ذلك الانكسار المرير، فألقت تبعته على عاتق العلماء، وتعاملت معهم تعاملاً قاسياً(١٨).

وتعرضت الصحوة الاسلامية بسبب ذلك الى شيء من التعثر، لكنها لم تتوقف عن حركتها قط، وأخذت الفجوة تتعاظم بين علماء الدين والحكومة. ويكشف مقتل غريبا يدوف بفعل ردة الفعل الدينية، واستمرار المقاومة في الأراضي المحتلة بزعامة علماء الشيعة والسنة، كثورة القاضي ملا محمد تحت شعار اتحاد الشيعة والسنة حتى عام ١٢٤٨ هـ وثورة الشيخ شامل الداغستاني حتى عام ١٢٩٢ هـ عن استمرار الصحوة الاسلامية(١٩).

يبدو ان حركة الصحوة الاسلامية تعرضت للتعثر والضعف منذ نهاية الحرب الايرانية الروسية عام ١٢٤٣ هـ وحتى نهضة تحريم التدخين. ورغم ذلك كان فَهم الايرانيين السائرين على خطى اهل بيت الرسول محمد (ص)، للمفاهيم والتعاليم الاسلامية المستوحاة من ثقافة اهل البيت (ع)، في حالة تغيير وتطور. وقد تجلّى ذلك في معارضة اكبر عالم ديني آنذاك وهو السيد محمد باقر الشفتي الذي كان يسكن في اصفهان، للملك الايراني محمد شاه. وهذا ما يكشف عن ان المدرسة الاجتهادية لم تكن مستعدة للاستسلام لنظام الحكم قط(٢٠).

كان للمسار التكاملي لعقائد الشيعة الإمامية التي كانت تدور حول محور المدرسة الاجتهادية، تأثير كبير على استمرار حركة الصحوة والاستيقاظ. وقد باتت تتبلور خلال تلك الفترة حركة اصلاحية تهدف الى إحياء الفكر الديني وتفعيله. وهذا ما يمكن ملاحظته في نهضة التبغ والحركة الدستورية، وما رافق ذلك من أحداث سياسية واجتماعية ودينية مهمة.

من الاسباب الاخرى التي عملت على تفعيل مدرسة الاجتهاد خلال تلك الفترة، ردود الفعل التي ابداها المعارضون في الداخل والخارج والتي تبلورت في قوالب الصوفية، والبابية، والشيخية، والإخبارية. وكانت يد الاستعمار الخفية، لاسيما الاستعمار الانجليزي، تكمن خلف تلك التحركات والممارسات. كما وجدت مدرسة الاجتهاد نفسها امام انتشار الافكار الالحادية واللادينية والعلمانية والماسونية.

كان من وظائف المؤسسات الدينية آنذاك، مناهضة الاستعمار استناداً الى قاعدة «نفي السبيل»، ومجابهة التفرقة والتشتت. فقد استخدم المستعمرون سياسة التشتيت والتمزيق من اجل تحقيق أهدافهم الاستعمارية. وكانت فتنة «الباب» محاولة للاساءة الى موضوع المهدوية من جهة وتسهيل عملية سلب وسرقة ثروات المسلمين من جهة اخرى. وساعد الاستعمار على تأسيس فرقة البابية الضالة على يد علي محمد الباب، تلميذ كاظم الرشتي مؤسس الفرقة الشيخية.

وانقسمت البابية بعد فترة من الزمن الى شعبتين هما: الأزلية، اتباع يحيى صبح الأزل، والبهائية اتباع ميرزا حسين علي البهاء. وحظيت الأزلية بدعم المستعمرين الروس، فيما حظيت البهائية بدعم المستعمرين الانجليز(٢١).

يبدو ان العلماء الاصوليين ـ الذين كانوا استمراراً للمدرسة الاجتهادية ومكملين لها ـ كانوا في حالة تزايد عددي، وامتداد جغرافي. وقد دخلوا الى الميدان ثانية حينما عمل الاستعمار الانجليزي على فصل هراة عن ايران والتي تعني في الواقع فصل افغانستان عن ايران.

ومن اجل ان تفرض بريطانيا معاهدة باريس للسلام على ايران، هاجمت قواتها كلاً من بوشهر وخارك. فأثار ذلك علماء البلاد، فأعلنوا اعتراضهم على ذلك من خلال حركة منسجمة. فأعلن عالم كل ولاية مع أبناء ولايته، عن استعداده لمقاتلة الاستعمار البريطاني، وطالبوا جميع الايرانيين بمقاتلة البريطانيين والاستعداد للتضحية بالأموال والأنفس، ومن هؤلاء: ميرزا محمد باقر مجتهد من تبريز، والحاج ملا محمد مجتهد بن احمد النراقي، وميرزا ابو القاسم مجتهد، والسيد مهدي من كاشان، والسيد محمد امام جمعة، والسيد اسد الله بن آية الله الشفتي، ومحمد مهدي بن محمد ابراهيم الكلباسي، ومحمد جعفر من اصفهان، والحاج عبد الله مجتهد، والحاج ملا محمد الاشراقي، والحاج ميرزا محمد حسين مجتهد، والشيخ نصر الله القاضي من مازندران واستراباد، وآقا عبد الله وسائر العلماء من كرمانشاه، والسيد مجتهد، والحاج محمد كريم خان، وملا محمد مجتهد، ومحمد كاظم مجتهد من كرمان، والحاج ملا رفيع وملا صادق من جيلان، والحاج سيد باقر، وآقا معصوم، وملا نجد كبير من عراق العجم، وملا زين العابدين مجتهد، وميرزا محمد رضا مجتهد، وآقا سيد حسن إمام جمعة من غلبايغان، وملا احمد، وملا هدايت الله من كردستان وغيرهم(٢٢).

ردود الفعل العامة هذه تشير الى انّ هذه الحركة كانت شكلاً متكاملاً لموقف علماء الدين ازاء العدوان الأجنبي، وتؤكد كذلك على التأثير المتزايد لهؤلاء العلماء

في الميادين السياسية. غير انّ تراجع الحكومة القاجارية ومواقفها الاستسلامية، أفشلت تلك الحركة هذه المرة ايضاً، وأدت الى فرض معاهدة باريس على ايران في ١٢٧٣ هـ / ١٨٥٧ م.

في عهد صدارة ملا عباس الايرواني الملقب بالحاج ميرزا آقاسي، حدث اهتمام بامور الصوفية، وانصاع لها الملك الايراني محمد شاه ايضاً. ولكن حينما اصبح ميرزا تقي خان الفراهاني الملقب بـ «امير كبير» الصدر الأعظم للبلاد، أبعد الصوفية والدراويش من المؤسسات المرتبطة بالدولة والسلطنة، وشنّ حملة على بدعهم وخرافاتهم. وكان يؤكد على ضرورة قيام علماء الدين بامورهم الدينية والشرعية بحزم وألا يسمحوا ان يدبّ الضعف الى الدين.

ووقف «امير كبير» الى جانب علماء الدين في مواجهة فتنة البابية. وقطع خطوات مهمة في المجال القضائي للتوفيق بين القوانين العرفية والشرعية. وكان يهتم بالحرية الدينية وحقوق الأقليات الدينية(٢٣).

كان على العموم ذا علاقة طيبة مع علماء الدين، ويثق كثيراً بالشيخ عبد الحسين الطهراني الذي اوكل اليه منصب القضاء في العاصمة طهران(٢٤).

رغم تحديد «امير كبير» لدور العلماء إلّا ان سياسته الدينية ساعدت حركة الصحوة الاسلامية. فتأكيده على المعرفة وعقلنة الامور في الشؤون الدينية وعصرنتها، وحربه للأوهام والخرافات، وتقليص دور علماء البلاط، وتقليل صلاحيات أئمة الجمع، وأنظمة العلماء، وسلاطين الذاكرين، امور كانت مصحوبة بنمو حركة الصحوة الاسلامية تدريجياً.

حينما اصبح ميرزا آقا خان نوري، الصدر الأعظم للبلاد، انقلبت الامور رأساً على عقب ففسح المجال لعلماء البلاط والقوى الدينية المؤيدة للنظام القاجاري، وأجرى الرواتب لبعضهم للحصول على تأييدهم(٢٥).

تمّ إضعاف المؤسسة الدينية في ايام صدارة ميرزا حسين خان سبهسالار.

وأثارت اصلاحاته ذات الطابع الغربي ومنح الامتيازات للأجانب، اعتراض علماء الدين وتذمرهم. وكان قد شجع ناصر الدين شاه على زيارة الغرب ومشاهدة التطور الغربي عن كثب. وكانت الاصلاحات التي يروم اجراءها تقليداً واضحاً للقوانين والمدنية واصول الحياة الغربية. وكانت متعارضة في معظمها مع قوانين الاسلام والشرع. لذلك فجّرت غضب علماء الدين الذين كانوا يعتبرون انفسهم حماة تقليديين للدين. ورفض علماء الدين كذلك منح امتياز رويتر للانجليز، لأنهم كانوا يعتقدون انّ منح مثل هذه الامتيازات للأجانب سيمهّد لتدخل اكبر في شؤون ايران. وكان الحاج ملا علي كني، يقف على رأس علماء الدين المعارضين(٢٦).

تصاعدت وتيرة تلك الاعتراضات قبل عودة ناصر الدين شاه وسبهسالار من زيارتهما الى الغرب. وأبرق علماء الدين الى ناصر الدين شاه ألا يسمح للسبهسالار بالعودة الى ايران. وأجبرت تلك البرقيات ناصر الدين شاه على عزل سبهسالار عن الصدارة وتعيينه والياً على جيلان، والعودة الى طهران بدونه(٢٧). وكان العلماء قد هددوا الشاه بأنه إذا لم يعزل سبهسالار فانهم سيخرجون جميعاً من ايران.

بعد تحقيق ناصر الدين شاه لمطالب علماء الدين، انطلق بعد دخوله الى طهران، للقاء ملا علي كني، في محاولة للحد من غضب علماء الدين. ويُعد موقف الحاج ملا علي كني ازاء الصدر الأعظم سبهسالار، من ابرز المواقف التي اتخذها علماء الدين والمؤسسة الدينية ضد رجال الحكم في الدولة القاجارية حتى نهضة تحريم التبغ(٢٨).

من العوامل الاخرى التي دفعت علماء الدين لاتخاذ هذا الموقف المتشدد من سبهسالار، جهوده ـ كوزير للعدل ـ الرامية الى اعطاء حق تعيين المجتهدين في المحاكم الشرعية، الى الدولة. كما كان يزمع الحد من اشتراك علماء الدين في السياسة وتقليص نفوذهم(٢٩).

قاد العلماء بزماعة ملا علي كني، اعتراضاً ضد إعطاء امتياز رويتر. فكتب هذا العالم الديني الى ناصر الدين شاه رافضاً تسليم اموال وأملاك المسلمين الايرانيين الى الأجانب، معتبراً الموقِّع على ذلك الامتياز عدواً للدين والدولة، ومطالباً بالغائه(٣٠). ووجد الشاه الايراني نفسه مضطراً لإلغائه.

كان الحاج ملا علي كني، يلقَّب برئيس المجتهدين آنذاك، وكان يواجه بحماس وحزم جميع الاجراءات التي تضر بالدين والدولة والشعب. وكان ـ كمنظّرٍ للسياسة الدينية ـ يلاحق افكار وأعمال المثقفين العلمانيين المناهضين للدين، ويتصدى لها، ومن بينهم ملكم خان ناظم الدولة، وفتح علي خان آخوند زاده. فكان هذان الرجلان يرسمان السياسة المناهضة للدين، ويعملان على نشر الأفكار العلمانية واللادينية(٣١).

رغم الجهود التي كان يبذلها ملكم خان لاضفاء الطابع الديني على تحركاته التجديدية، كان يعتقد اعتقاداً راسخاً بالاصول الفكرية للمدارس المادية الغربية، لكنه كان يحاول كتمان ذلك خوفاً من نبذ المجتمع الاسلامي الايراني له.

خلال توقف له في تفليس عام ١٢٨٩ هـ اعرب لآخوند زاده عن اعتقاده بأن الدين يؤدي الى إسقاط اعتبار العقل ويرجّح النقل عليه، ويؤدي الى حبس الذهن. كما كشف الخطاب الذي القاه في لندن تحت عنوان «الحضارة الايرانية» انّه كان يلف افكاره الغربية العصرانية بلفافة الدين. وكان يحاول التأثير على المسلمين للأخذ بالمظاهر الغربية من خلال القول بأنّ جميع اصول الرقي الغربي مستوحاة من اصول الاسلام، ولذلك لابد من العمل بها ايضاً للانطلاق في طريق الرقي(٣٢).

تُشاهد حالة الازدواجية والنفاق على بعض أعماله وتصرفاته، ولذلك وصفه البعض بالانتهازي والنفعي، حيث يمكن ملاحظة ذلك بوضوح في دوره الذي لعبه في منح الامتيازات للأجانب.

يُعد ملكم خان من اوائل المشيدين للماسونية في ايران(٣٣). وبلغت فضيحته وخيانته المالية والسياسية ذروتها خلال حدث منح امتياز لاتاري. وقد كان

البعض مخدوعاً به خلال تلك الفترة، لكنّ الحاج ملا علي كني كان قد ادرك ماهيته وعرفه على حقيقته، فكتب الى ناصر الدين شاه يحذره من مغبة انتماء ملكم خان الى الماسونية العالمية ويطالبه بإقالته وطرده(٣٤).

كان ظهور الشيخ مرتضى الانصارى، بمثابة ظاهرة من ظواهر عصر المرجعية آنذاك، حيث فتح هذا العالم الرباني فصلاً جديداً في الفكر الاصولي. وكان من تلامذة بعض المجتهدين كالسيد محمد باقر الشفتي، والشيخ جعفر النجفي المشهور بصاحب الجواهر.

ولم يكن للمرجعية حتى عهد الشيخ مرتضى الانصاري مؤسسة مركزية واحدة ورؤية واحدة، الأمر الذي عمل على إضعاف هذا الكيان في بعض الأحيان. وحينما أمسك هذا الشيخ بزمام المرجعية واستقطب انظار الجميع، أخذت تتبلور الآراء والأفكار الشيعية بوضوح. ومنذ ذلك الحين أصبحت العتبات المقدسة في النجف الأشرف مركز ثقل الشيعة وقوتهم، وانتقلت القيادة الدينية من اصفهان اليها. ورغم ان الشيخ كان يحجم عن القيام بأعمال سياسية، لكنّ تأسيسه لمؤسسة المرجعية، منح علماء المدرسة الاجتهادية القوة لاتخاذ الموقف السياسي المناسب في الوقت المناسب. فكان تحريم التنباك، الموقف السياسي العملي الأول في هذا الاتجاه(٣٥).

كان الملك الايراني ناصر الدين شاه قد أعطى امتياز تجارة التبغ في الداخل والخارج لشركة انجليزية تدعى «رجي»، وذلك خلال زيارته الثالثة للغرب في ١٣٠٦هـ حيث تم التوقيع على اتفاقية ذلك الامتياز في ١٣٠٨هـ /١٨٩٠م. ويُعدّ ذلك الامتياز الانحصاري الممنوح لتلك الشركة من أضر الامتيازات لأنه قضى على مصالح آلاف المزارعين والعمال والتجار الايرانيين، وفوّض الى الأجانب الاشراف على جزء مهم من الاقتصاد الايراني. وقد تجاهل ذلك الامتياز دور علماء الدين تماماً ولم يصغ الى مطالبهم بعدم منح هذا الامتياز.

ولم تمض سوى فترة قصيرة حتى وقف علماء الدين الشيعةوالتجار موقفاً متحداً

واحداً في معارضة ذلك الامتياز. فكان علماء الدين يرون فيها واسطة تمهّد لسيطرة الأجانب على شؤون البلد الاسلامي وتهديد الهوية الدينية للمجتمع. وكان التجار يرون فيها تهديداً كبيراً لمصالحهم الاقتصادية.

انّ تدفق الانجليز على ايران وتعارض أعمالهم وسلوكياتهم مع ثقافةالشعب الايراني المسلم وعقائده الدينية، أدى الى تعاظم معارضة الشعب لنشاط شركة رجي، حتى تحولت تلك المعارضة فينهاية المطاف الى تيار عظيم يقوده علماء الدين(٣٦).

كان الحاج ميرزا حسن الآشتياني يتزعم حركة المقاومة في داخل ايران عموماً، كما كان يقود فرع المقاومة في اصفهان أقا نجفي، وفي شيراز السيد علي اكبر خان الاسيري، وفي تبريز ميرزا جواد أقا التبريزي. اما القيادة العليا لتلك المعارضة فكان يتولاها ميرزا حسن الشيرازي.

في تلك الحركة الفاعلة لعلماء الشيعة، اتيحت فرصة تاريخية لمؤسسة المرجعيةكي تبرهن على انها قادرة على تعبئة الجماهير ضد الاستبدادين الداخلي والخارجي. وبلغت تلك الحركة ذروتها في الفتوى التي أصدرا ميرزا الشيرازي التي حرّم فيها التبغ، الأمر الذي أجبر الحكومة الايرانية على التراجع عن موقفها، والغاء ذلك الامتياز.

في تلك الحركة التاريخية انطلق علماء الدين الاسلامي الشيعة الى حلبة الكفاح بما ينسجم مع مكانتهم ومن خلال شبكة اكثر تنظيماً وتناسقاً من السابق، ومتصلة بمركز واحد يتمثل في مدينة سامراء. وأفرزت تلك الحركة وفاقاً دينياً ووطنياً.

كان تأثير فتوى ميرزا الشيرازي عظيماً الى درجة بحيث نفذ الى داخل البلاط القاجاري. فطبقاً لرواية الرسالة «الدخانية» تأليف ملا محمد علي الهيدجي، بلغ عدد النسخ التي كُتبت فيها فتوى الشيرازي نحو مائة الف نسخة خلال منتصف اليوم الاول، الأمر الذي أثار اعجاب ودهشة الايرانيين والأجانب. ويقول الهيدجي ايضاً بأنّ نساء وخدم ناصر الدين شاه احجموا عن التدخين ايضاً.

وشاع ايضاً انّ النصارى واليهود قد تضامنوا مع المسلمين الايرانيين في عدم التدخين ومقاطعة التبغ(٣٧).

كان تأثير نهضة التبغ من حيث الجانب الاحيائي والتوعوي اكبر من سائر النهضات السياسية والدينية التي سبقتها. وذلك بتأثير العديد من العوامل كالرقعة الجغرافية الواسعة، ووحدة الحركة، وتأثير المرجعية، وغياب المثقفين والاصلاحيين، وتطور شبكة نقل المعلومات. وترك هذا الحدث تأثيراً كبيراً على الحركات اللاحقة.

الملاحظة التي لابد من التنويه اليها هي أنّ الفكر الذي كان مهيمناً على الحركة التي كانت مبعث انطلاق الناس والعلماء، كان عبارة عما يلي: انّ الشرعية النسبية التي كان يتمتع بها الحاكم، مشروطة بدفاعه عن سيادة البلد والعقائد الدينية. وشكّلت هذه الفكرة، أساس الفكر الشيعي، وهو الفكر الذي يرى لا شرعية حكم السلاطين، وأنَّ وجودهم يتطلبه حفظ النظام.

الملاحظة المهمة الاخرى هي انّ المذهب الشيعي تحول في تلك الفترة، الى عنصر مهم من عناصر الوفاق الاجتماعي والتضامن الفكري الشعبي. وثبت خلال تلك النهضة انّ الملك القاجاري لم يعد بمقدوره ان يحكم بشكل مطلق. كما ثبت ايضاً الدور السياسي للمرجعية الشيعية وقدرتها على تعبئة الجماهير. ومنذ ذلك الحين والى ما بعد الحركة الدستورية، بات المراجع الايرانيون المقيمون في النجف يمارسون دورهم الجوهري في قيادة الامة سياسياً بثقة اكبر. ولذلك تعد حركة التبغ مقدمة للحركة الدسورية التي وقعت بعد نحو ١٥ عاماً(٣٨).

في عهد ناصر الدين شاه، ظهرت حركة توعوية اخرى كان يقودها السيد جمال الدين الأسد أبادي فبعد ان تعلّم السيد جمال الدين جزءاً من العلوم الاسلامية في ايران، سافر الى النجف الأشرف لاكمال دراسته فيها تحت كفالة الشيخ مرتضى الانصاري، أحد اكبر مجتهدي زمانه. فمكث في النجف نحو أربع سنوات مستقطباً اعجاب كبار العلماء امثال ميرزا محمد البروجردي، والشيخ

الانصاري، والشيخ محمد حسن القمي. وكان يُعدّ من الاصدقاء المقربين لآية الله محمد حسين النائيني وممن يشاطرونه أفكاره، وكان النائيني من علماء عصر الحركة الدستورية(٣٩).

كان السيد جمال الدين يتطلع الى ايقاظ المجتمع الايراني وسائر المجتمعات الاسلامية، معوّلاً على العلماء في تحقيق ذلك الايقاظ. وكان هناك بعض العلماء الايرانيين الذين كانوا يحملون نفس أفكار السيد جمال الدين وهمومه كالشيخ هادي نجم آبادي، والسيد محمد الطباطبائي، والشيخ علي كاشف الغطاء، وميرزا ابي القاسم جلوه. حيث بعث السيد جمال الدين نحو مائة رسالة الى علماء الشيعة في سائر أرجاء العالم ضمن اطار المطالبة بيقظة المسلمين واتحادهم، كما تلقى نحو ٢٠٠ رسالة(٤٠). وكان يتراسل مع ميرزا حسن الشيرازي، مرجع التقليد المقيم في النجف، ويضعه في صورة أوضاع ايران(٤١).

كان السيد جمال الدين ملماً ببعض اللغات العالمية الحية، وكان يستخدمها كأداة لبث أفكاره التي كانت تقف في مقدمتها فكرة الوحدة الاسلامية. فلم يكن لديه شك انّ الرابطة الدينية تؤلف اوثق الروابط بين المسلمين(٤٢). وكان من اهم اعماله صناعة هوية للمسلمين والمجتمعات الاسلامية. وكان شعاره «العودة الى الاسلام» و«العودة الى القرآن» او «احياء سنّة السلف الصالح»، من اجل خلق هوية جديدةللمسلمين.

كان يعزو تخلف المسلمين الى التفرقة والعصبية والابتعاد عن الاسلام الأصيل المتمثل باسلام صدر الاسلام. ولذلك كان يعتبر القرآن أوثق وثيقة لمعرفة حقيقةالدين، كما كان يرى فيه محور وحدة المسلمين(٤٣).

فضلاً عن اهتمامه بوحدة المسلمين، كان يولي اهمية خاصة نحو اوضاع ايران وضرورة حدوث حالة اليقظة والوعي فيها. وكان ذا تأثير في تفعيل حركة التبغ. حيث كان لرسالته التي كتبها لميرزا الشيرازي وخطاباته الطويلة الشديدة ضد اللادينية التي كان يتسم بها ملوك الدولة القاجارية والأخطار التي يشكلها

الأجانب على ايران، دور بارز في الصحوة الاسلامية(٤٤).

يعتقد البعض انّ النزعة الاسلامية التي كانت لدى السيد جمال الدين أقوى من نزعته الثقافية. فكان يستخدم كل أداة وواسطة من اجل تحقق الاتحاد الاسلامي. ولم يفكر في يوم ما في التزلف الى الحكام من اجل الحصول على منصب اوجاه فكان يهدف من تقربه الى السلاطين، احياء مجد المسلمين وعظمة العالم الاسلامي(٤٥).

لعب السيد جمال الدين دوراً كبيراً في اثارة روح الاعتراض خلال السنوات التي انتهت الى الحركة الدستوريه. فطالب بصراحة كلاً من الشاه الايراني والصدر الاعظم بدعم الاصلاح، والحرية، والعدالة، والقانون، الأمر الذي أدى الى نفيه من ايران.

كان على صلة وثيقة بكثير من التحرريين، ولديه مكاتبات ورسائل معهم. فقد كتب الى ملك المتكلمين، والشيخ هادي نجم آبادي، ويحيى دولت آبادي وغيرهم، ودعاهم للثورة ضد الاستبداد(٤٦). وكانت لديه علاقة وثيقة مع الحاج أمين الضرب وكان من التجار المتنفذين والواعين آنذاك، وقد وقف هذ الأخير الى جانب السيد جمال الدين حينما انبرى لانتقاد الاوضاع الاقتصادية المضطربة في ايران(٤٧).

حينما تتوج مظفر الدين شاه عام ١٣١٣هـ كانت العلاقة ما بين العلماء والسلطة قد طرأ عليها بعض التحسن في أعقاب فتوى تحريم التنباك. وسعى الصدر الأعظم امين السلطان الى العمل ببعض نصائح علماء الدين ووجهات نظرهم، في محاولة لاضفاء المشروعية على الكيان المظفري، ولمجابهة الدولة العثمانية(٤٨). ورغم ذلك لم نشاهد موقفاً خاصاً من العلماء بهذا الشأن.

خلال هذا العهد أثارت خطوة الحكومة في تعيين شخص بلجيكي رئيساً للدائرة العامة للجمارك الايرانية، واسلوبه المستهجن في تفضيل التجار الأجانب على التجار الايرانيين، واهتمامه بالتجار النصارى، اعتراض العلماء والتجار معاً.

ويُعدّ هذ الموقف من النتائج الايجابية للنصر الذي تحقق في حركة تحريم التبغ.

في طهران، طالب كل من السيد علي اكبر مجتهد التفرشي، وأية الله الطباطبائي، وميرزا ابو القاسم الطباطبائي، وغيرهم، باقالة امين السلطان لانحيازه الى جانب الأجانب. وانضم بعد ذلك الشيخ فضل الله نوري الى صفوف المعارضين. كذلك عبّر بعض العلماء الايرانيين المقيمين في النجف الاشرف عن اعتراضهم على سياسة الحكومة تلك، مثل أخوند ملا محمد كاظم الخراساني، وميرزا حسن الطهراني، وذلك من خلال ارسال البرقيات والرسائل الاحتجاجية(٤٩). وفي جُمادى الثانية عام ١٣٢١، افتى هؤلاء العلماء بارتداد امين السلطان (علي أصغر اتابك)(٥٠). فاضطر الشاه آنذاك الى عزله واستبداله بعين الدولة.

أخذت بعد ذلك تتبلور معارضة علماء الدين لمظفر الدين شاه نفسه، وكان السبب في تلك المعارضة الديون التي استدانها من الدول الأجنبية، وزياراته المكلفة الى الغرب، وتعاظم نفوذ الدول الأجنبية لاسيما الغربية في ايران، وتعثر الاقتصاد الوطني والصناعات الوطنية(٥١).

غير انّ موجة الصحوة التي شهدتها المؤسسة الدينية، كانت أعظم من ذلك بكثير. فعلى ضوء الأعمال التي مارستها المرجعية الشيعية خلال قرن من الزمن، وتدوين وتبلور نظريات العلماء والمراجع في موضوع التصدي للاستبداد والاستعمار اعتماداً على اصلين مهمين هما: حفظ أساس الاسلام، ونفي السبيل، بات من المستحيل حدوث لون من المساومة بين هذه المؤسسة وبين الحكومة المستبدة الفاسدة.

كان السيد محمد الطباطبائي، والسيد عبدالله البهبهاني، من العلماء الناشطين في هذ المجال، وقد طالبا الشاه الايراني ان يعقد اجتماعاً لتدارس شؤون الناس. وبلغ عداء العلماء لمظفر الدين شاه حداً بحيث راح يصفه المجتهد المعروف فاضل الشربياني بالكلب.

وأبرق العلماء الايرانيون المقيمون في النجف الأشرف الى الشاه يخبرونه

بآرائهم. وطالب أحدهم بتأسيس مجلس للممثلين. كما اقترح هؤلاء العلماء بعض المقترحات لاصلاح الامور، والقضاء على الفساد الاداري. وانفرد جزء من تحذيرات العلماء بهيمنة الاجانب على شؤون المجتمع الاسلامي الايراني.

كان العلماء يطالبون في بداية الأمر بتأسيس بعض المراكز القضائية وتطبيق قوانين الاسلام(٥٢)، لكنهم اخذوا يطالبون فيما بعد بالحكومة المشروطة (الدستورية) او المشروطة المشروعة، وتأسيس مؤسسات شعبية. وقد أثار موضوع المشروطة آخوند ملا محمد كاظم الخراساني، والشيخ عبدالله المازندراني، وكانا من العلماء الايرانيين المقيمين في النجف ومن تلامذة مدرسة الاجتهاد. ثم أصدرا فتوى بضرورتها، وانبريا لتسليط الضوء على رؤيتهما لها.

كان هدف هذين العالمين من ذلك، الحفاظ على بيضة الاسلام واستقلال البلاد، ورفع الظلم، ورفاه حال العباد، واصلاح الامور مابين الدولة والملّة، وتحرر المسلمين من جور الحكام الظالمين، وتأسيس اساس الشريعة المطهرة، واعادة حقوق المسلمين المغتصبة، وتحقيق المشروطة التي هي عبارة عن عدم تجاوز جميع الطبقات لوظائفها وحدودها الشرعية والسياسية المقررة(٥٣). وأثار العلماء المقيمون في ايران مطالب مماثلة ايضاً من خلال الخطابات والبيانات والبرقيات(٤٥). وبلغت ذروة تلك الاعتراضات وتقديم الآراء والأفكار الاصلاحية في عام ١٣٢١هـ وانتهت باصدار مظفر الدين شاه لمرسوم المشروطة عام ١٣٢٤هـ.

من آليات التوعية والايقاظ خلال حركة المطالبة بالمشروطة، كتابة وانتشار الرسائل والبيانات في تأييد تلك المشروطة او رفضها.وكانت تلك الرسائل تُعدّ من قبل علماء المدرسة الاصولية، وكان الهدف منها توضيح أبعاد المشروطة وتبيان مدى انطباقها او عدم انطباقها مع الأحكام الاسلامية(٥٥).

ما ينبغي الاشارة اليه هو انّ حركة المشروطة او الحركة الدستورية كانت ذات صبغة دينية في بداية الأمر، وكان يقودها علماء الدين في شتى المدن الايرانية مثل

اصفهان، وطهران، وتبريز، وشيراز، وقم، ورشت، ولذلك حظيت تلك الحركة بدعم الجماهير وتأييدها نظراً للمكانة الجماهيرية التي كان يتمتع بها علماء الدين. اما المثقفون الذين كانوا يمثلون طائفة نشطة أخرى، فكانت لديهم قاعدة جماهيرية متواضعة، وكانت مواقفهم ضعيفة. ولم يكن بامكانهم تعبئة الجماهير.

ما يبعث على الأسف انّ الجناحين اللذين كانا يؤلفان تلك الحركة ـ وهما العلماء والمثقفون ـ كانا عبارة عن تيارين فكريين متعارضين، ولذلك ما انّ تحقق النجاح للحركة حتى وقف كل منهما بوجه الآخر. فكانت حصيلة ذلك انحراف الحركة الدستورية عن مسارها الأول، وتمزق صفوف قادة الحركة والمجاهدين، وتدخل الاعداء من الداخل والخارج، وتفاقم الاختلافات، وعودة الاستبداد للبلاد ثانية.

ومما يؤسف له ايضاً هو سريان ذلك الاختلاف والنزاع الى صفوف علماء الدين أنفسهم، حيث وقف بعضهم الى جانب المشروطة المشروعة، ووقف البعض الآخر ضدها. فكان تسلل الفئة المتغربة وانتصارها، واعدام الشيخ فضل الله نوري بتهمة معارضة المشروطة، من الأحداث المؤلمة في تاريخ الحركة المشروطية او الدستورية(٥٦).

من العقبات التي حالت دون تحقق مطالب الجناح العلمائي للحركة الدستورية، عدم وجود زعيم ومرجع واحد ترجع اليه الامة. فتعدد مراكز المرجعية، عمل على تقديم آراء ووجهات نظر شتى، الأمر الذي ادى الى ايجاد الاختلاف بين افراد هذه الطبقة وهزيمتها في نهاية الأمر. غير انّ تلك الهزيمة لم تكن تعني هزيمة تيار الصحوة الاسلامية. فقد استمر ذلك التيار في حركته رغم ما كان يعترض سبيله من سدود وعوائق. ومن بين النشاطات التي تحكي عن حيوية ذلك التيار، تأليف العلامة النائيني للكتاب الشهير «تنبيه الامة وتنزيه الملة» في ١٣٢٧هـ اي في فترة الاستبداد الصغير. وكان الهدف من الكتاب تسليط الضوء على الحكومة الدستورية بشكل منطقي ومستدل، وكذلك ايضاح وشرح المفاهيم الجديدة التي

دخلت الى تيار الحداثة الدينية، كالحرية، والدستور، والمجلس، والحكومة الدستورية(٥٧).

قام كل من آخوند الخراساني، والشيخ عبدالله المازندراني، بكتابة تقاريظ على كتاب النائيني، وأشادا بمؤلفه لاستخراجه لأصول المشروطة في الشريعة الاسلامية(٥٨).

ذهب النائيني في ذلك الكتاب الى اعتبار حكومة غير المعصوم في عصر الغيبة، حكومة غاصبة، وقال بأنه لا ينبغي السماح للحاكم الغاصب بارتكاب أعمال جائرة الى جانب استمرار الحكم القائم على الاغتصاب، مشيراً بذلك الى حكم الملك الايراني محمد علي شاه. ولذلك اعتبر النائيني تحديد صلاحيات السلطان من ضروريات الاسلام، ومن اهم تكاليف المسلمين،ومن أعظم نواميس الدين المبين. وقال ان من الضروري رفع التعدي اذا تعدّى السلطان كما هو حال ايران آنذاك(٥٩).

من اهم التحديات التي كانت تواجه حركة الصحوة الاسلامية والمؤسسة الدينية الاصولية، التعامل مع موجة التغرب على الصعيدين النظري والعملي. فانفتاح الايرانيين المتزايد على الغرب عن طريق التجارة، والسياحة، والطلاب الذين يدرسون في الجامعات الغربية، وظهور المؤسسات المدنية الجديدة، والزامات الحضارة الغربية ـ التي كانت في الغالب عبارة عن قشور زائفة ـ وغيرها، كانت تخلق ظروفاً صعبة امام استمرار عملية احياء الفكر الديني. كما عملت التناقضات الموجودة في آراء وأفكار العلماء على تعقيد المشكلة.

في عصر استبداد محمد علي شاه، كان العلماء الايرانيون المقيمون في النجف، يواصلون نشاطهم في المطالبة بالدستورية والتحررية نظراً لبعدهم عن الضغوط والاختناقات السياسية التي كانت سائدة في ايران. ولذلك كانوا يعتبرون محمد علي شاه وحماته الروس، اعداء للاسلام والمسلمين، ويطالبون بالقضاء على حكومته المستبدة واخراج الجنود الروس الكافرين من ايران(٦٠).

بعث علماء النجف الثلاثة وهم الطهراني، والخراساني، والمازندراني، رسالة الى الدولة العثمانية التي تدعم فكرة اتحاد العالم الاسلامي، طالبوها فيها بتقديم العون والمساعدة لاسقاط محمد علي شاه وطرد الروس من ايران. كما اصدروا فتوى مشتركة اعتبروا فيها ازاحة محمد علي شاه ـ الذي وصفوه بالجبار السفاح ـ والدفاع عن نفوس المسلمين وأعراضهم وأموالهم، من اهم الواجبات، كما اعتبروا دفع الضرائب لجباته من اعظم المحرمات، وبذل الجهد لاستحكام المشروطية واستقرارها، بمنزلة الجهاد في ركاب امام الزمان.

ظهرت في داخل ايرن تحركات ونشاطات مناهضة لمحمد علي شاه والقوات الروسيه. وعقد العلماء المقيمون في النجف مع اتباعهم العزم على الانطلاق نحو ايران من اجل الجهاد، غير انهم انصرفوا عن عزمهم بعد تحرك قوى عديدة من اصفهان وجيلان نحو طهران، وهرب محمد علي شاه، ولجوئه الى السفارة الروسية(٦١).

كان للعلماء تحرك آخر خلال ١٣٢٩ و١٣٣٠هـ في ردة فعل لهم على الأزمة الناجمة عن التحذير الذي وجهه الروس لايران. وكان مجلس الشورى الوطني الثاني قد صادق على استخدام «مورغان شوستر» وأربعة مستشارين امريكان آخرين، في محاولة لاصلاح الاوضاع الاقتصادية. فأثارت تلك الخطوة غضب روسيا وبريطانيا. فأنذر الروس ايران بشكل شفهي ثم بشكل تحريري في ٧ ذي الحجة ١٣٢٩، بوجوب اخراج شوستر من ايران، ثم لم يلبث الروس ان احتلوا اجزاء من شمال ايران. وقاموا فضلاً عن ذلك باعدام ثقة الاسلام التبريزي في تبريز، وقصفوا بالمدفعية ضريح الامام الرضا (ع) في مشهد، وأخذوا يعتقلون الناس.

بعث رئيس مجلس الشورى الوطني برقية الى آخوند الخراساني في النجف الاشرف والى سائر العلماء يطالبهم فيها بالعمل بالتكليف الاسلامي. فحرّك ذلك علماء النجف على القيام ببعض الأعمال للدفاع عن استقلال ايران. فأثاروا موضوع

الجهاد وطالبوا الناس بالتجمع في الكاظمية من اجل التوجه الى ايـران. وتحـرك علماء الدين على رؤساء القبائل للاشتراك مع عناصرها المسلحة في الجهاد ضـد الروس، فوافقت تلك العشائر على ذلك. لكنّ وفاة آخوند الخراساني في الليلة التي سبقت عملية الانطلاق، أرجأت تلك العملية.

ثم تزعم تلك الحركة آية الله عبدالله المازندراني، وتأسست هيئة منتخبة مؤلفة من ١٣ من آيات الله وحجج الاسلام. وتولى ميرزا مهدي آية الله زاده الخراساني (ابن آخوند الخراساني) الرئاسة المعنوية للهيئة المنتخبة. وتمّ اصدار فتاوى جهادية عديدة، كانت تحرض الشعب الايراني وتحثه على الاتحاد لمجابهة العدو، كما ابرقت الى العديد من الشخصيات في الحكومة الايرانية.

كان العلماء يرون من هجوم الأجانب محواً لاسلامية ايرن واستقلالها. وانضم الى تلك الحركة، وتجمع مع المتجمعين في الكاظمية، بعض المراجع الذين لم يكونوا على وئام مع المشروطة كميرزا محمد تقي الشـيرازي، والسـيد اسماعـيل الصـدر، وشيخ الشريعة الاصفهاني.

وعبّرت الحكومة الايرانية عن رفضها لأي زحف علمائي او جماهيري نحـو ايران، وطالبت الهيئة المنتخبة ان تعيد الناس الى مدنها وتنصرف عن الجهاد. وبعد توقف وتجمع دام ثلاثة أشهر في مدينة الكاظمية العراقـية، عـاد المـتجمعون الى النجف وكربلاء، وانتهت تلك الحركة من دون ان تحقق نتيجة عملية(٦٣). لكنها مع ذلك برهنت على انّ المرجعية الشيعية تحولت الى قوة سياسية قوية، وقادرة على ان تعبئ الجماهير في فترة زمنية قصيرة. وما كان ذلك ليتحقق إلّا بفضل الوعـي الذي تحقق للجماهير وترسخ الحركة التوعوية في فكرها وضميرها.

كان المجتمع الايراني يعاني في عهد أحمد شاه القاجاري من حكـومة ضـعيفة واوضاع أمنية متردية. ولابد ان تصاب الحركات الاصلاحية والتوعوية بالضعف في الاجواء التي ينعدم فيها الأمن، وانتهت هذه المرحلة ايضاً الى مثل هذ المصير، لذلك ضاع هذا الامر المهم جداً، والذي كان بمقدوره ان يحول في المسـتقبل دون

قيام نظام حكم استبدادي بقيادة رضا خان، في ضوضاء بحث الحكومة المركزية والمطالب الأمنية.

في غضون ذلك، لعبت الحرب الكونية الاولى وامتدادها الى ايران، دوراً مباشراً في خلق الفوضى والاضطرابات داخل البلاد، والتمهيد لتغيير النظام السياسي الايراني(٦٣).

لابد من الاشارة الى ظهور العديد من الحركات والتيارات ذات الصبغة الاسلامية خلال الفترة التي سبقت العهد البهلوي، لكنها ذابت ايضاً في خضم المطالبة بالمركزية والأمن. كما انّ من عوامل فشلها، كان عدم اتحادها مع علماء الشيعة ومراجعها، نظراً للقراءة الخاصة التي كانت لديها للاسلام. ولعب الاستعمار كذلك دوراً في اضعافها وزوالها لأنّ بعضها كان يحمل راية العداء للوجود الأجنبي في البلاد، كما هو الحال في حركةالجنوب الايراني.

خلال الحرب الكونية الاولى وفي أعقاب إحتلال الجيش الانجليزي لأجزاء من الجنوب الايراني،انتفض العلماء الواعون وأفتوا بجهاد المحتلين. وحينما وصلت الى الشيخ محمد حسين البرازجاني ـ وكان مجتهد مناطق برازجان، ودشتي، ودشتستان ـ أنباء حكم الجهاد الذي صدر عن العلماء الاعلام المقيمين في العراق، سارع الى اصدار حكم الجهاد ايضاً وانضم الى صفوف المجاهدين للدفاع عن الارض الايرانية(٦٤).كما بدأ رئيس علي الدلواري ـ وكان مجاهداً مؤمناً ـ جهاداً مريراً ضد الانجليز الغزاة بعد ان استحصل على اذن بالجهاد من مجتهد كازرون(٦٥). وصدرت فتوى بالجهاد من السيد مرتضى الأهرمي ايضاً، ورحب بها الخوانين المتدينون في المنطقة، فاتحدوا جميعاً لحرب الانجليز ومنهم زائر خضر خان، وحسين خان جاكوتاهي.

انضم علماء فارس الى تلك الحركة ايضاً مثل ميرزا محمد باقر دستغيب، والسيد ابرهيم ضياء الواعظين، وآية الله الشيخ جعفر محلاتي. وظهرت ردود فعل ايضاً على تأسيس شرطة الجنوب على يد البريطانيين، فكانت تلك الردود متأثرة

بحركة الصحوة الاسلامية(٦٦).

لا يمكن كذلك تجاهل دور آية الله السيد عبدالحسين لاري في حركة الجنوب. فهذا العالم الديني الذي يعد من علماء ومجاهدي مدرسة الاجتهاد، اصدر فتوى الجهاد ضد القوات الانجليزية المحتلة. وقد التحق بميدان القتال، وساهم في العمليات القتالية مساهمة فاعلة. وقد نُفي بسبب ذلك فيما بعد، الى فيروز آباد وجهرم(٦٧).

انتفاضة الغابة بقيادة ميرزا كوجك خان، تبلورت في ظل ظروف كانت فيها الارض الايرانية على استعداد لظهور انتفاضات وحركات تحرير، تضع حداً لوجود الأجانب في ايران، وتنهي الاوضاع المرتبكة التي كانت سائدة.

إنتفض ميرزا كوجك خان بعد أن اعلن «حينما لا تستطيع الحكومة انقاذ البلد من سيطرة الاعداء الأجانب، فمن حق الشعب الانتفاض لتحرير وطنه» واتخذ من غابات الشمال الايراني قاعدة لتلك الانتفاضة التي استمرت منذ شوال ١٣٣٣ وحتى ربيع الثاني ١٣٤٠. وكان قد بدأ نشاطه السياسي الى جانب القوى الدينية العلمائية. وقد قاتل قوى الاستبداد خلال الحركة الدستورية وما بعدها. وانطلق الى جيلان خلال أحداث الحرب الكونية الاولى، وأسس تنظيماً سرياً يحمل اسم «هيئة اتحاد الاسلام»، اخذ يستقطب المجاهدين اليه تدريجياً. واستطاع هذا الرجل المناضل ان يوقع ضربات قاسية بالغزاة لاسيما في واقعة الانقلاب الاحمر. وتمّ القضاء على انتفاضة الغابة في نهاية المطاف من خلال عملية مشتركة قامت بها الحكومة، والبريطانيون، والروس(٦٨).

كان أعضاء انتفاضة الغابة من أصحاب العقائد الدينية غالباً. وكان المتطوعون المنظمون الى صفوفها، يقسمون بالاحجام عن كل نفاق وخيانة. وأكد بيانها التأسيسي على الحفاظ على الدين، مع الاشارة الى فصل الشؤون الدينية عن الشؤون السياسية والاقتصادية. كما كان يؤكد على وحدة المسلمين واتحادهم(٦٩).

جاء في صحيفة «الغابة» التي كان يصدرها التنظيم: «لقد ثرنا باسم اتحاد

الاسلام، وننتسب الى هذه الجمعية المقدسة، ولكن ينبغي معرفة اننا انصار اتحاد الاسلام على اساس «انما المؤمنون اخوة». فلا يجب في هذا الظرف الذي اذلّ فيه العدو المسلمين، ان تتشتت كلمة المسلمين او ان يقتل بعضهم البعض الآخر باسم الشيعي والسني وسائر العناوين الطائفية، وألاّ نعطي الفرصة للعدو للانتفاع. وبما اننا ايرانيون ومسؤولون عن الحفاظ على تراب هذا البلد ومياهه، لذلك نرى ان وطن الايرانيين المقدس، مقدم على جميع البلدان الاسلامية. وبعد النجاح في اداء الوظائف التي تمليها الايرانية، سيأتي دور الاخوة المسلمين وسيتقدمون على الآخرين، ماداموا يؤدون واجبات الاخوة»(٧٠).

من الحركات الاخرى التي كانت ذات صبغة إسلامية وظهرت الى الوجود قبيل تأسيس النظام البهلوي في ايران،ثورة الشيخ محمد خياباني في مدينة تبريز. وقد ثار هذا الشيخ رداً على اتفاقية عام ١٩١٩ التي أبرمها وثوق الدولة مع البريطانيين. وحدثت انتفاضات اخرى عُرفت بالانتفاضات المناهضة للاتفاقية(٧١). وكانت تلك الاتفاقية قد سمحت للبريطانيين بادارة الشؤون العسكرية والمالية والاتصالات وبعض المؤسسات الاخرى.

كان الشيخ محمد خياباني، أحد علماء الدين الاصوليين المجاهدين في نهاية العصر القاجاري، ومن تحرريي مرحلة الحركة الدستورية، وقد جابه خلال تلك المرحلة قوى الاستبداد. وقام بتأسيس حركة مناهضة للحكومة المركزية اعتراضاً على إتفاقية عام ١٩١٩ وتعيين عين الدولة حاكماً على اذربايجان. فاستطاع الاستيلاء على اذربايجان وغيّر اسمها الى آزادبيستان.

يُعدّ خياباني من تلامذة فقه وأصول ميرزا أبي الحسن انكجي. وكان خصماً لدوداً للأجانب، ومعارضاً لأي تدخل اجنبي في شؤون ايران الداخلية. وكان يعد العدة للاستيلاء على اذربايجان أولاً ثم سائر أرجاء ايرن وتحريرها من الاستبداد والاستعمار(٧٢).

في أعقاب الاعتراضات المتفاقمة، وجد وثوق الدولة نفسه مُرغماً على

الاستقالة، لكن حركة الشيخ خياباني قُمعت من قبل الحكومة التالية. وقد انتهت حركته تماماً، بقتله(٧٣).

الذي يحظى بالاهتمام هو انّ حركة خياباني وحركة اصحاب الغابات، لا يمكن دراستهما من منظار الصحوة الاسلامية وذلك لاختلاف وجهات نظر قادتهما عن وجهات نظر علماء الاصول الذين يؤمنون بامتزاج الدين بالسياسة. ولكنْ هناك اتفاق في الرأي ما بين الفريقين في معارضة تدخل الكافرين والأجانب في شؤون المسلمين ومصيرهم. وكان لهذا الأمر تأثير في الحركات التالية المناهضة للاستبداد والاستعمار.

من المشاهد الاخرى التي كـان لعـلماء الديـن فـيها مـوقف ورأي، مـشروع الجمهورية الذي تقدم به رضا خان في ١٣٠٣ هـ وقد عُرِض ذلك المشروع في ظرف كانت فيه السلالة القاجارية قد فقدت اعتبارها تماماً، وتأسس الى جانب ايران ـ اي في تركيا ـ نظام جمهوري، ولما كان هذا المشروع متأثراً بما حدث في تركيا على يد أتاتورك الذي بدأ آنذاك بتنفيذ برنامج مناهض للاسلام، لذلك أثار قلق العلماء ومخاوفهم. وكان رضا خان، رئيساً للوزراء حينذاك وكان يهدف الى القضاء نهائياً على السلالة القاجارية، ولربما كانت تراوده في بادئ الأمر فكرة ان يكون رئيساً للجمهورية الى آخر حياته، لكن معارضة علماء الدين لتلك الفكرة أجبرته على التخلي عنها والتفكير بتأسيس حكومة ملكية جديدة على انـقاض السلالة القاجارية(٧٤).

كان آية الله السيد حسن المدرس ـ العضو في مجلس الشورى الوطني ـ أحد المعارضين لاقامة نظام جمهوري في ايران. وكان المدرس تلقى تـعليمه الديـني في الحوزة العلمية باصفهان، ثم شدّ الرحال الى العراق فتتلمذ على ميرزا الشيرازي في سامراء، وآخوند ملا محمد كاظم الخراساني والسيد محمد كاظم اليزدي في النجف. فنشأ عالماً دينياً اصولياً بمعنى الكلمة. وأصبح في اعـقاب المـشروطة عـضواً في مجلس الشورى الوطني، وانتُخب طبقاً للمادة الثانية من ملحق الدستور أحد خمسة

علماء مشرفين على القوانين التي يصادق عليها مجلس الشورى(٧٥).

لم يكن المدرس معارضاً للجمهورية الحقيقية، وطالما اكد على هذه الحقيقة في رده على المعترضين والمنتقدين. فكان يقول: انّ هذه الجمهورية التي يريدون فرضها علينا لا تقوم على ارادة الشعب، وانما يريد الانجليز اجبارنا على القبول بها، ويريدون كذلك فرض نظام تابع لهم مائة بالمائة. ولو كان المرشح للجمهورية رجلاً تحررياً ووطنياً لكنت الى جانبه بالتأكيد(٧٦).

الحقيقة هي انّ مشروع رضا خان الجمهوري، لم يكن يتسم بأي طابع جماهيري قط، وقد اثبتت الأحداث اللاحقة كذب وزيف ادعاءاته، وعدم اعترافه بأي حق للجماهير(٧٧).

لعب المدرس دوراً في تحريض العلماء على معارضة مشروع رضا خان الجمهوري. وكان يمارس خلال تلك الفترة دوره كمجتهد سياسي وطني. وعبرّ العلماء في قم عن رفضهم لفكرة الجمهورية من خلال الاجتماعات والندوات التي كانوا يعقدونها. وكان آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي يقود تلك الحركة المعارضة في قم. وكان النائيني يشترك في تلك الاجتماعات والندوات ويعبّر عن وجهة نظره فيها.

بلغ الأمر حداً في نهاية المطاف ان يعلن رضا خان لعلماء الدين إنصرافه عن مشروعه ويستنجد بهم لاخماد الاعتراضات والفوضى التي حدثت بسبب ذلك المشروع. وأعلن الآيات ابوالحسن الاصفهاني، ومحمد حسين النائيني، وعبد الكريم الحائري اليزدي في بيانات اصدروها للجماهير عن تخلي رضا خان عن مشروع الجمهورية، وتأكيد هذا الخبر في برقية وصلت من النجف الاشرف الى طهران.

كان رضا خان يزمع قبل ذلك تحقيق مآربه بمساعدة علماء الدين لاسيما علماء النجف، وكان يتظاهر بالميل نحو الدين(٧٨). غير أنّه فشل مع الجناح المطالب بالجمهورية، في تحقيق تلك الاهداف في اعقاب المعارضة الصريحة للقوى الدينية

والأقلية البرلمانية التي كان يتزعمها حسن المدرس(٧٩). وقد تعرض المدرس للصفع من قبل حسين بهرامي بسبب معارضته للجمهورية الرضاخانية(٨٠).

وكان يقف الى جانب الرافضين الشيخ محمد الخالصي ابن آية الله مهدي الخالصي، وهو أحد العلماء العراقيين الناشطين المنفيين الى ايران. وانطلقت تظاهرات استنكارية للصفعة التي تلقاها السيد حسن المدرس، بقيادة عالم ديني آخر يدعى عبد الحسين الفرازي وذلك في ١٩٢٤/٣/٢٢. واغلقت الأسواق الايرانية ابوابها تضامناً مع المتظاهرين. وعبّر المتظاهرون عن رفضهم لأعداء الدين الذين يرفعون لواء الجمهورية، وكان شعارهم: «نحن تابعون للقرآن ولا نريد الجمهورية»، و«نريد دين النبي ونرفض الجمهورية».

والحقيقة هي ان تلك المعارضة، كانت معارضة للاستبداد الذي كانت الجماهير تقرأوه في مستقبل رضا خان(٨١). ويمكن القول ان العالم الديني المجاهد حسن المدرس قد أبقى مصباح حركة الصحوة الاسلامية متقداً في تلك الفترة من الكبت والمضايقة

يمكن ان يُعدّ العهد البهلوي الاول (١٩٢٥ ـ ١٩٤١م) عهد العداء الشديد للثقافة الاسلامية والمؤسسات الدينية. ومن بين العوامل التي ساعدت على ظهور الاستبداد وترسيخه خلال هذا العهد، الاحباط الذي اصاب علماء الدين بفعل الثورة الدستورية، والآثار المضللة لاشتراك رضا خان في المراسم الدينية. ولا شك في انّ هذه الحالة من التظاهر والنفاق التي تميز بها في بادئ الأمر، كانت مؤثرة في خداع الجماهير(٨٢). ورغم ذلك كله، كانت حركة الايقاظ والتوعية مستمرة في حركتها الى الامام.

من الأحداث المهمة على صعيد المؤسسات الدينية في العهد البهلوي، تأسيس الحوزة العلمية في قم بجهود آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي. وكان قد ابدى عدم رغبة في المساهمة في الحركة الدستورية، وأبعد نفسه عن اتخاذ أي موقف سياسي. وقد انتقل من النجف الأشرف بالعراق الى اراك في ايران عام

١٣٣٢ هـ ثم انتقل الى قم عام ١٣٤٠هـ /١٩٢٢م، فأسس فيها حوزة علمية (جامعة علوم دينية) بتشجيع ودعم من علمائها. ويمكن القول بأنه حقق طموح المسلمين في تشييد حوزة للعلوم الدينية الى جانب مرقد السيدة المعصومة بنت الامام موسى بن جعفر (ع) وشقيقة الامام علي بن موسى الرضا (ع).

اهم افرازات تأسيس تلك الحوزة، انتقال المرجعية الاسلامية الشيعية من النجف الاشرف الى قم، الأمر الذي كان له تأثير كبير على المجتمع الايراني(٨٣).

لم يمر وقت طويل، حتى عُرفت هذه الحوزة العلمية الجديدة بمحاربتها للأفكار الشيوعية وأعمال رضا خان المناوئة للدين الاسلامي الحنيف، مالئةً بذلك الفراغ الذي كان قائماً ومشمّرة عن ساعد الجد للاجابة على التساؤلات وتلبية حاجة المجتمع على صعيد القضايا والامور الدينية والشرعية. وكانت مدينة النجف الأشرف تقوم بهذه المهمة من قبل، لكنها كانت بعيدة من جهة، وواقعة في بلد آخر من جهة اخرى، الأمر الذي كان يسبب الكثير من المشاكل والصعوبات. ويقال انّ تشجيع الشيخ محمد سلطان المحققين والشيخ محمد تقي البافقي، كان مؤثراً على آية الله الحائري في اتخاذ قرار تأسيس تلك الحوزةالعلمية بقم (٨٤). وكان التحفظ الذي يتميز به آية الله الحائري، مؤثراً على ظهور تلك المؤسسة، وترسيخ جذورها، والحيلولة دون اصابتها بالتطرف.

أوجد آية الله الحائري شكلاً ثالثاً من المجابهة الدينية التي عملت على ظهور حركة ثقافية حوزوية أصيلة للتصدي للتيار التغربي المتعاظم. فاذا كان العلماء الذين سبقوه قد تصدوا لضلعي الاستعمار والاستبداد، فقد تصدى آية الله الحائري للضلع الثالث ـ وهو العلمانية ـ الذي كان يزحف نحو المجتمع المسلم، واعتبره جبهة أجنبية تستهدف دين الناس وقيمهم وثقافتهم. وكان من نتيجة تلك الجهود، انتصار الفكر الديني على الفكر العلماني(٨٥).

يُعدّ آية الله محمد تقي البافقي، احد علماء الدين المجاهدين وأصحاب النظر الثاقب في عهد رضا شاه. وكان أحد خريجي الحوزة العلمية النجفية، حيث درس على

فطاحل علمائها كأية الله محمد كاظم الخراساني، وآية الله محمد كاظم اليزدي. ويُعدّ ممن عمل على احياء حوزة قم العلمية ومن انصار آية الله الحائري. وقد تصدى لسياسة رضا شاه المعادية للدين، واعترض على جلوس نساء البلاط في احدى حجر مرقد السيدة معصومة من دون حجاب خلال مراسم نوروز عام ١٩٢٧، الأمر الذي آثار غضب السلطة عليه، فاعتقلته ثم نفته(٨٦). وانعكست تلك الاحداث في المجتمع والصحف، الأمر الذي احيا حركة علماء الدين والتيار المعارض للسياسة المناوئة للاسلام.

ردة الفعل الاخرى المناهضة للسياسة الرضاخانية المعادية للدين، كانت على يد آية الله نور الله الاصفهاني عام ١٩٢٧. وكان علماء اصفهان يمارسون نشاطاً معادياً للاستبداد والاستعمار منذ حركة تحريم التبغ، ويدور ذلك النشاط حول محور مدرسة الاجتهاد، مما أضفى صبغة دينية على الحركات السياسية في تلك المدينة(٨٧). واستمرت الحركة السياسية ـ الدينية المقاومة في اصفهان في مرحلة الحركة الدستورية وفي أعقاب تأسيس السلالة البهلوية. واسس آية الله نور الله الاصفهاني في عام ١٩٢٧ جمعية بإسم «الاتحاد الاسلامي في اصفهان» انضم اليها علماء الدين، واعضاء النقابات، والكسبة، والمتدينون، كانت تهدف الى مجابهة السياسات الثقافية والدينية والاقتصادية للنظام البهلوي(٨٨).

في عام ١٩٢٧ حدثت انتفاضة كانت في ظاهرها ضد قانون التجنيد الذي فرض الخدمة العسكرية على الطلاب ايضاً، لكنها كانت في حقيقتها ضد السياسة الثقافية التي كان ينتهجها رضا شاه. وفي أعقاب تلك الانتفاضة خرج العلماء والطلاب من اصفهان الى قم وذلك خلال الفترة ١٩٢٧/٩/١٢ ـ ١٩٢٧/١٢/٢٥.

واستقبل آية الله الحائري العلماء والطلاب الوافدين الى قم ووفّر لهم امكانات الاقامة فيها وأتاح لهم فرصة التعبير عن آرائهم ووجهات نظرهم. وانضم الى صفوف المهاجرين الاصفهانيين ممثلون عن علماء مشهد، وهمدان، وكاشان،

وشيراز وغيرها، وذلك في اعقاب لقاء تيمورتاش وزير البلاط بالمهاجرين. وأخذت البرقيات تتقاطر على الشاه معبرة عن دعمها للعلماء وطلاب العلوم الدينية. وحصلت اتصالات مع العلماء المقيمين في النجف. وبلغ الأمر حداً راحت تفكر فيه السلطة بقصف قم(٨٩).

ووافقت الحكومة في آخر المطاف على طلبات المهاجرين، غير انّ العلماء طالبوا بصدور لائحة من الدولة بهذا الصدد مع وجوب موافقة مجلس الشورى الوطني (البرلمان) عليها. وقد نجح مخبر السلطنة، ورئيس الوزراء، وتيمور تاش في ايجاد الفرقة بين صفوف المهاجرين، ولم يفوا بوعودهم. وقد ساعدتهم على ذلك، الوفاة المفاجئة لآية الله نور الله الاصفهاني(٩٠).

مع انّ النتيجة لم تكن ايجابية من الناحية الظاهرية، غير انّ اجتماع علماء الدين وطلاب العلوم الدينية من شتى المدن، وتبادل المعلومات والأفكار، ونشر أخبار تلك الاحتجاجات، من الامور التي ساعدت على تشجيع القوى الدينية على مواصلة الكفاح.

خلال الفترة ١٩٢٨ ـ ١٩٤١، اخذت تزداد الضغوط الموجهة للقوى الدينية. وقد نُفي آية الله السيد حسن المدرس لمعارضته لسلطة رضا شاه، ثم استُشهد في آخر المطاف. وكان الاسلوب الجهادي الذي تميز به، عبارة عن استخدام عضويته في مجلس الشورى الوطني، وسعيه من خلال هذا المجلس للتأثير على القوانين والمقررات من جهة، وتفعيل دور المجلس للاشراف على الحكومة ومجابهة القوة المتزايدة لرضا شاه والعسكر. وكان الدين يلعب دوراً كبيراً في نهجه السياسي والكفاحي(٩١).

من الأحداث المهمة الاخرى التي حدثت في عهد رضا شاه، انتفاضة مسجد جوهرشاد التي حدثت في عام ١٩٣٥. وكان أحد علماء مشهد ويدعي آية الله حسين القمي قد جاء الى طهران لتقديم شكوى الى رضا شاه للاعتراض على نشر القبعات الاوربية في البلاد. ولكن الحكومة القت القبض عليه وزجّت به في

السجن. وحين ترامت الى الأسماع انباء اعتقاله، حدثت عملية إعتصام في مسجد جوهرشاد بمشهد احتجاجاً على ذلك. فتدخل العسكريون وارتكبوا مجزرة بشعة تُعدّ أفضع مجزرة ارتكبها النظام البهلوي قبل أحداث عام ١٩٦٣. فهرب على اثر ذلك الواعظ المعروف الشيخ محمد تقي بهلول الى افغانستان، ونفي آية الله القمي الى العراق، فضلاً عن اعتقال ونفي العديد من العلماء والقوى الدينية الاخرى(٩٢).

الاتجاه غير الديني لحكومة رضا شاه في ادارة المجتمع الايراني، ادى الى إحداث شقاق بين الحكومة والشعب، وحصول مواجهات عنيفة، فضلاً عن نشاطات سرية للقوى الدينية وايصال المجتمع الى حالة الانفجار(٩٣). وكانت المحصلة التي افرزتها السياسة المناهضة للاسلام هي ظهور الأرضية للتطورات التي حصلت في الاربعينات.

في أعقاب سقوط دكتاتورية رضا شاه وهربه من ايران في ١٦ أيلول ١٩٤١، تحطمت أغلال الاستبداد وتحررت القوى الدينية والمحبة للفكر الديني، مثل سائر القوى، من اصفاد حكومة رضا شاه. وسعت القوى الدينية والعلمائية خلال تلك الظروف السياسية الملائمة، لتحطيم ذلك الجو اللاديني المفروض على الشعب الايراني، واحياء الفكر الديني، ومواصلة نهج الصحوة الاسلامية.

وبدأت الحوزة العلمية في قم حياة جديدة من خلال تخريج اول جيل من طلابها. وكانت مفردات كفاح ونشاط القوى الدينية منذ عام ١٩٤١: التصدي لأفكار أحمد كسروي، والنضال من اجل حجاب المرأة، والتصدي للشيوعية، ومحاربة البهائية وأفكارها. وتمّ تأليف الكثير من الكتب في هذه المجالات كافة وأثيرت حملة اعلام قوية بهذا الاتجاه، ومن بين تلك الكتب الرسائل الحجابية، وكتاب كشف الاسرار للامام الخميني. ومنذ عام ١٩٤٨، دخلت القضية الفلسطينية الى دائرة الصحوة الاسلامية في ايران.

من اجل بلوغ الأهداف السابقة، ظهر العديد من المنظمات، والفصائل، والأحزاب السياسية الدينية(٩٤). واستمر الى جانب النشاطات المذكورة، المحوران

التقليديان لعلماء مدرسة الاجتهاد، أي التصدي للاستبداد ومقاومة الاستعمار.

عاد علماء الدين المنفيون الى مسرح العمل من جديد، ومنهم آية الله حسين القمي وآية الله السيد أبو القاسم الكاشاني. وتم اصلاح برامج التعليم الديني. وتغير وضع دائرة الموقوفات(٩٥).

من ظواهر حركة احياء الفكر الديني، ظهور الامام الخميني على المسرح السياسي الديني عام ١٩٤٤. ومما جاء في اول بيان سياسي أصدره: «قام الانبياء لتغيير الظروف الاجتماعية والسياسية رغم انهم كانوا منهمكين تماماً بالتأمل في الله على العكس من المسلمين في العصر الحاضر الذين قاموا من اجل المصالح الدينية فقط، فكانت النتيجة هي حكم الأجانب وأياديهم مثل رضا شاه، ذلك الأمي المازندراني. وكان الامام الخميني ألّف خلال تلك السنة كتاب «كشف الأسرار» الذي كان رداً على رسالة «أسرار الف سنة»، والرسائل المناوئة للدين التي كان يكتبها حكمي زادة، ومؤلفات احمد كسروي، وتضمن هذا الكتاب عرضاً اجمالياً لمشروع ولاية الفقيه(٩٦).

من ظواهر تلك الفترة ايضاً، دخول السيد حسين البروجردي الى ميدان المرجعية. فقد انضم الى الحوزة العلمية في قم عام ١٩٤٤، فكان ذلك الانضمام بداية تحول عظيم في المرجعية. وكان قبل ذلك يُعدّ زعيم الحوزة العلمية بالنجف الأشرف، مرجعاً أعلى لكافة المسلمين الشيعة، ولكنّ السيد البروجردي نقل هذه الزعامة الى قم.

في عام ١٩٤٦ توفي آية الله الأصفهاني فتولّى آية الله البروجردي منذ ذلك العام زعامة جميع المسلمين الشيعة في العالم. وصدرت خلال زعامته للحوزة العلمية، مجلة «دروس من مدرسة الاسلام».وأمر بتشييد العديد من المساجد والمدارس الدينية في العديد من المدن الايرانية، والنجف الاشرف وتقديم المساعدات المالية. كما تمّ تأسيس المركز الاسلامي في هامبورغ.

وأولى آية الله الحائري اهتماماً خاصاً نحو نشر المكتبات. واهتم بمحاربة

النشاطات والأفكار البهائية. ومن بين العوامل التي ادت الى نجاح مساعيه وخطواته: حياديته النسبية ازاء القضايا السياسية الحادة، وعدم انضمامه الى جناح سياسي معين. ورغم ذلك كان يتدخل في السياسة أحياناً عند الضرورة.

من أعماله الاخرى: رفع شأن ومكانة حوزة قم العلمية، ودعم المدارس الدينية خارج نطاق الحوزة العلمية لتربية المتدينين الرساليين. ولذلك يُعدّ ممن لعبوا دوراً في حركة الصحوة الاسلامية واحياء الفكر الديني(٩٧).

خلال الأربعينات والخمسينات، أُضيف ركنان آخران الى أركان نشاط حركة الصحوة الاسلامية وهما المطبوعات الدينية، والاتجاه الديني في حركة طلبة الجامعات. وكان للمطبوعات الدينية نشاط ايضاً خلال الفترة السابقة، لكنها ازدهرت كمياً ونوعياً خلال هذين العقدين. والخصوصية الجديدة للناشطين المتدينين في مضمار المطبوعات، هي اقبال علماء الدين وطلبة العلوم الدينية على الكتابة وسعيهم لتقديم الاسلام الى جيل الشباب.

سعت بعض المقالات الدينية للتوفيق بين العلم والدين او اثبات القضايا الدينية من خلال استخدام العلم الحديث. ومن مجلات تلك الفترة: اسبوعية وسنوية نور العلم، ودين الاسلام، ولواء الاسلام، ودنيا الاسلام، والتعاليم الاسلامية، ونجمة الاسلام، ونداء الحق، وحياة المسلمين، وتاريخ الاسلام(٩٨).

من أروع مشاهد انتصار حركة الصحوة الاسلامية، كان مشهد تأميم صناعة البترول. وتُعد تلك الخطوة، من اهم الخطوات المناهضة للاستعمار خلال الاربعينات. وقد اتحد من اجل تحقيقها خطان فكريان هما الخط الوطني والخط الديني، ونجح هذان الخطان عبر ذلك الاتحاد، في تحقيق نتيجة باهرة ومتألقة.

كان محمد مصدق يقود الخط الوطني، فيما كان آية الله السيد ابو القاسم الكاشاني يقود الخط الديني. وكان السيد الكاشاني يخوض عملية الجهاد ضد الاستعمار الانجليزي في العراق وايران، وقد استند الى قاعدة «نفي السبيل» في نفي السلطة الانجليزية من ايران، لاسيا في مجال صناعة البترول. وكان يتمتع بقاعدة

جماهيرية ودينية عريضة في ايران ولذلك استطاع ان يحقق الوحدة بين الخطين الديني والوطني، في مجابهة الاستعمار البريطاني.

ومن بين علماء الدين الآخرين الذين دعموا تأميم صناعة البترول: الحاج السيد ضياء الدين الصدر، والحاج السيد جوادي، والسيد رضا الزنجاني، وجلال الموسوي، والسيد محمود الطالقاني، والسيد محمد علي انكجي، والسيد ابراهيم الميلاني، والسيد مرتضى الشبستري(٩٩).

كانت بيانات وخطابات آية الله الكاشاني تضفي الشرعية الدينية على كفاح الشعب وتبين ضرورة تأميم البترول من خلال البراهين العقلية والشرعية. وكان على اتصال مستمر بسائر العلماء والقوى الدينية في طهران والمدن الاخرى، وكان يحثها على التواجد في ميدان المجابهة، ويعبر عن وجهات نظره، ويوصل صوته وصوت الشعب الايراني الى أسماع العالم، من خلال شتى اللقاءات مع وسائل الاعلام الأجنبية(١٠٠).

استعان آية الله الكاشاني ببعض الفصائل الاسلامية مثل مجمع المسلمين المجاهدين، وجمعية فدائيي الاسلام، لتطبيق وجهات نظره في مضمار تأمين البترول. وكان لمجمع المسلمين المجاهدين دور مؤثر في انعكاس آرائه في كثير من الأحداث والتظاهرات والتجمعات الاحتجاجية. وكانت النواة الاولى للمجمع قد ظهرت الى الوجود في ١٩٤٣، وكان يعبّر عن آرائه ووجهات نظره من خلال صحيفة «مهر ميهن»(١٠١).

كان لحركة فدائيي الاسلام، مساهمة فاعلة في التغييرات التي طرأت في الاربعينات والتي من اهمها التصدي لأفكار كسروي والمتأثرين بفكره. وكانت تؤمن الى جانب النشاطات الثقافية، بالكفاح القاهر، وتؤكد على ضرورة الا يخشى المسلم من القتل، ولابد ان يباد العدو الذي يرفض حقائق الاسلام ويخطط للاعتداء على المسلمين(١٠٢). وقد قامت باغتيال كل من أحمد كسروي، وعبد الحسين هزير، وحاج علي رزم آرا، من اجل تحقيق أهدافها.

كان لاغتيال رزم آرا دور مؤثر على تسريع عملية تأميم صناعة البترول، والمصادقة عليها في مجلس الشورى الوطني ومجلس الأعيان. وأشار نواب صفوي عند اعتقاله الى ان آية الله الكاشاني، ومحمد مصدق، والعديد من الناشطين السياسيين والدينيين، كانوا قد أمروا باغتيال رزم آرا(١٠٣). ويُعد قتله ـ في حقيقة الأمر ـ آخر خطوة على طريق تحقيق تأميم البترول.

المشهد الآخر الذي حقق فيه علماء الدين الايرانيون انتصاراً على الاستبداد والاستعمار، تجلّى في انتفاضة ٢١ تموز ١٩٥٢. فخلال الفترة ١٦ تموز ـ ٢١ تموز عام ١٩٥٢، استقال مصدق من رئاسة الوزراء، وعيّن الشاه محمد رضا بهلوي بدلا منه أحمد قوام على الفور. وحينذاك اقتحم آية الله الكاشاني ميدان الجهاد من جديد، فأثار من خلال كلماته وبياناته ولقاءاته الصحفية، حالة الغليان في اوساط الجماهير، وأدى الى ظهور احتجاج شعبي عام ضد حكومة أحمد قوام.

كشفت تلبية الجماهير لنداء المرجعية السياسية الدينية، عن تطور واضح في الصحوة الاسلامية واتساع رقعتها في ايران. وكان احمد قوام قد وجّه تهديداً للشعب الايراني من مغبة استمراره في المعارضة، وقد أثار ذلك التهديد آية الله الكاشاني فأصدر بياناً جاء فيه: «البيان الذي أصدره احمد قوام في اليوم الاول من تنصيبه كرئيس للوزراء، يكشف بوضوح كيف يسعى الأجانب من خلاله لضرب دين البلاد وحريتها واستقلالها، ووضع أغلال الأسر في عنق هذا الشعب من جديد. فمؤامرة فصل الدين عن السياسة التي كانت في مقدمة البرامج الانجليزية منذ فترة طويلة، قد اصبحت اليوم في مقدمة برنامج هذا الرجل الطالب للجاه. على احمد قوام ان يعلم بأنَّ البلد الذي خرج ابناؤه للتوّ من تحت وطأة الدكتاتورية التي أثقلت كاهله وأشقته، لا ينبغي أن تُكبت فيه رسمياً الآراء والعقائد، ويُهدَّد أبناؤه بالإعدام الجماعي. وأقول بصراحة انه ينبغي على جميع الاخوة المسلمين ان يشمِّروا عن ساعد الجد في طريق هذا الجهاد الاكبر، ويبرهنوا لأصحاب السياسة الاستعمارية انّ من المستحيل ان تؤدي جهودهم الى الاستيلاء على السلطة من

جديد».

كما قال في بيان آخر أصدره في ٢٠ تموز ١٩٥٢: «قولوا لجلالة الملك، انه اذا لم يعمل على إعادة حكومة الدكتور مصدق حتى يوم غد، فستتجه فوهة الثورة الحادة التي اتقدمها أنا، نحو البلاط»(١٠٤).

وأعلن آية الله الكاشاني ايضاً: «لو حطّ خبير انجليزي قدمه في مؤسسات عبادان البترولية، فسأصدر امراً بإحراق جميع المؤسسات البترولية والمصافي وتدميرها تماماً... ولو تعقّد الأمر فأنا على استعداد لارتداء الكفن»(١٠٥).

افرز الاتحاد الذي تحقق بين القوى الدينية والقوى الوطنية وحصول حالة التعبئة الجماهيرية، عن تحقيق النصر على الاستبداد والاستعمار، وإقالة أحمد قوام وإعادة مصدق الى رئاسة وزراء البلاد. لذلك تمثل انتفاضة الحادي والعشرين من تموز ذروة قوة وفاعلية المؤسسة الدينية والمرجعية الشيعية، وتدخلها في الشؤون السياسية.

من الخطوات التوعوية الاخرى في قالب إحياء الفكر الديني، هي الجهود التي بذلها آية الله البروجردي لإخراج علماء الدين من حالة الانزواء. فأوفد في بادئ الأمر الدعاة الشباب ومفكري الحوزة العلمية في قم، الى خارج ايران لدراسة اوضاع المسلمين في شتى أرجاء العالم. وقام كذلك بتأسيس مراكز اسلامية شيعية في اوربا، وأمريكا، وأفريقيا، وآسيا.

من اهم اعماله على هذا الصعيد، ايفاد العلامة الشيخ محمد تقي القمي الى القاهرة، وتزامن وصوله اليها مع سفارة قاسم غني. وتؤكد وثائق وزارة الخارجية الايرانية على انّ هذين الشخصين استطاعا من خلال جهود ومساع مشتركة ان يقيما علاقات واسعة مع علماء أهل السنة، وتسليط الضوء على اسس ومباني أهل الشريعة. وتكللت تلك الجهود بتأسيس مؤسسة دار التقريب بين المذاهب الاسلامية(١٠٦).

قلنا سابقاً انّ من الأركان الجديدة في حركة الصحوة الاسلامية، كان ظهور وتجذر الحركة الطلابية لاسيا التيار الاسلامي فيها. في الجامعات التي كانت مركز تلاقح شتى الأفكار، اخذ تفكير الدفاع عن الاسلام والهوية الدينية، ينمو بشكل تدريجي. وكان الهدف من تلك الحركة تنقية الاسلام من الأفكار الخاطئة، وتعريف العالم به على انه دين منسجم مع العلم، ويدعو الى العدالة الاجتماعية، والمساواة، والحرية، ويتعارض مع الجهل، والظلم، والتمييز، والاستبداد، والاستعمار.

كان الجزء الأعظم من ظهور هذه الحركة مديناً لنشاطات علماء الدين المفكرين، وأساتذة الجامعات الملتزمين كآية الله الطالقاني، والاستاد محمد تقي شريعتي، وحسين علي راشد، ومحمد تقي الفلسفي، والدكتور محمود شهاب، والدكتور عطاء الله شهاب بور، ومهدي بازرجان، ويد الله سحابي، وغيرهم.

انبرت فئة من طلبة الجامعات لتأسيس فصيل بإسم الجمعية الاسلامية للطلبة، عملت على ترسيخ جذور التيار الطلابي الاسلامي. وقد ظهرت هذه الجمعية الى الوجود عام ١٩٤١، ثم ازدهرت ونضجت خلال عشرين عاماً(١٠٧).

كانت المساجد من المراكز المهمة لإحداث اليقظة والصحوة لاسيا منذ عام ١٩٥١، حيث كان كل مسجد منبراً لأحد المجاهدين المسلمين. وقد لعب مسجد «هدايت» بطهران دوراً متميزاً في هذا المضمار من خلال آية الله محمود الطالقاني الذي كان يدعو للاسلام الأصيل ويبلغ له بين الشباب والمثقفين، ويفضح هشاشة الأفكار الشيوعية والغربية، كي لا تنطلي على الشباب ولا توقعهم في فخها.

وفي اعقاب الانقلاب الانجلو أمريكي الذي وقع في ١٩ آب ١٩٥٣ وأطاح بمصدق، وعودة الدكتاتورية الى البلاد، ومحاربة السلطة لمظاهر التدين، انطلق آية الله الطالقاني لطرح الافكار الدينية التقدمية. وكان لخطاباته وجلساته التي كان يفسر فيها القرآن الكريم والتي كان يحضرها المناضلون الدينيون السياسيون والطلاب(١٠٨)، دور كبير في تداوم الصحوة.

اخذ مسجد «هدايت» يتحول الى مركز مهم للتلاحم وما بين جيل الشباب

لاسيما طلبة الجامعات وبين المعارف الدينية، حتى اصبح عدد كبير من هؤلاء فيما بعد جزءاً من الوجوه السياسية او الثقافية الناشطة. كما استشهد بعضهم في سبيل الله من اجل إحياء الدين والدفاع عنه. ويُعد آية الله مرتضى مطهري، ومحمد علي رجائي، ومهدي بازرجان، وجلال الدين فارسي، ومحمد جواد باهنر، من بين تلك الشخصيات والوجوه اللامعة.

وكان يعبَّر عن مسجد هدايت ببوابة الجامعة، نظراً للدور الذي كان يلعبه في نشر المعارف الدينية. وكانت تُناقش فيه أيضاً قضايا الساعة وتقارن بالقيم الاسلامية(١٠٩).

بكلمة، ان الطالقاني ومن خلال اتخاذه نهجاً جديداً في الدعوة والتبليغ، ومزجه بين الصحوة الاسلامية والثقافة الدينية والأفكار الحوزوية والجامعية، ومخاطبته للمرأة المسلمة في عصر لم يكن يعترف للمرأة بأية هوية، وتوجيه الخطاب نحو الطغمة الحاكمة والسافاك، وما الى ذلك، استطاع ان يمهد الطريق لإحياء الفكر الديني ويؤسس لأساليب التوعية(١١٠).

في الخمسينات، اتخذت الحكومة البهلوية الثانية، نفس السياسة اللادينية والمناهضة للدين التي كانت تنتهجها الحكومة البهلوية الاولى، ولكن بشكل أوسع. وانطلقت للتشكيك في القيم والمعتقدات الوطنية والدينية، والعمل على إحلال الثقافة الغربية محل الثقافة والتقاليد الايرانية والاسلامية. وكان لتأسيس جهاز الأمن المعروف بالسافاك عام ١٩٥٦، دور كبير في دعم تلك السياسة.

شهدت الستينات والسبعينات نمواً في الصحوة الاسلامية وإحياء الفكر الديني في شتى الاصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بحيث احتل هذان العقدان مكانة خاصة في تاريخ ايران المعاصر، وتمهيد الأرضية لانتصار الثورة الاسلامية.

ظهر خلال هذين العقدين تيار أصيل من حيث الشكل والمحتوى، في ميدان الفكر الديني الحديث، كان يقوده الامام الخميني بلا منازع، الذي يختلف عن غيره اختلافاً اساسياً عن المجددين الذين سبقوه إن من حيث المبادئ النظرية او من

حيث التطبيق العملي. وقد تعزز هذا التيار الأصيل بالتيارات الفكرية الاخرى التي كانت تؤمن بالاسلام السياسي واستقرار الحكم الديني بدلاً من النـظام المـلكي العلماني.

في نهاية الخمسينات، تضاءل الكبت السياسي الى حد ما في ايران، وخيّم جو سياسي نصف مفتوح وحرية مقيدة في المجتمع الايـراني، وذلك بـفضل الظـروف الدولية الجديدة الناشئة من فوز الحزب الديمقراطي الأمريكي في انتخابات رئاسة الجمهورية عام ١٩٦٠ والتي اوصلت جون كندي الى سدة الرئاسة الامريكية.

نظراً للأزمات السياسية والاجتماعية في بلدان العالم الثـالث، طـرح الرئـيس كندي استراتيجية جديدة بإسم «الاستجابة المرنة»، وأجبر أنظمة تلك البـلدان على خلق جو سياسي مفتوح والقيام ببعض الاصلاحات السياسية والاجتماعية. وكان الهدف من تلك الاعمال، ايجاد صمام الأمان لاستمرار التواجد الامريكي في تلك البلدان، وإقامة سدّ بوجه الشيوعية، والسـيطرة عـلى الازمـات السـياسية والاجتماعية في تلك البلدان(١١١). وعلى هذا الضوء اتخذت الحكـومة الايـرانـية بعض الخطوات لتلبية مطالب الديمقراطيين الأمريكان التي منها الاصلاح الزراعي، وما يُعرف بالثورة البيضاء.

واجهت الخطوات التي قامت بها الحكومة البهـلوية والتي تـعبّر عـن ظـاهر إصلاحي، مقاومة عنيفة من قبل القوى الدينية وعلماء الدين لاسيما الامام الخميني، لأنها كانت مدعمة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية وتهدف الى فرض القيم الغربية على المجتمع الايراني الذي يتميز بثقافة وحضارة عريقتين.

وشكلت تلك المعارضة طليعة عصر ثالث في تاريخ الثقافة الايرانية التي كانت تهيمن عليها الثقافة الدينية وموجة الصحوة الاسلامية. وظهر خلال تلك الموجة، تغيير جديد في فضاء ثقافة ايران عبّر عنه آية الله السيد علي الخامنئي بـ «تـوبة الثقافة». ويأتي بعد الامام الخميني في ريادة تلك الحركة، كل من آية الله مرتضى مطهري، وآية الله الدكتور السيد محمد الحسيني البهشتي، وآية الله السـيد محـمود

الطالقاني، والمهندس مهدي بازرجان(١١٢).

في مطلع عام ١٩٦١، وقع حدث آخر مهّد الأرضية لبدء نشاطات سياسية دينية تجديدية. فوفاة آية الله السيد حسين البروجردي في ٣٠ آذار ١٩٦١ والذي كان مرجعاً أعلى للمسلمين الشيعة لما يزيد عن ١٥ عاماً، ادت الى ظهور فراغ واضح في تلك المرجعية. وكان في الحوزات العلمية بالنجف وقم ومشهد وطهران، بعض المجتهدين الذين كانت لديهم رسائل اجتهاد او يستحقون مقام المرجعية كالامام الخميني، وآيات الله الغلبايغاني، والمرعشي النجفي، وشريعتمداري في قم، وآيات الله الحكيم، والخوئي، والشاهرودي، والشيرازي في النجف، وآية الله ميلاني، والسيد يونس الأردبيلي في مشهد، وآية الله الخوانساري في طهران، وآية الله الشيخ علي محمد البروجردي في غرب طهران، وآية الله اليثربي في كاشان(١١٣).

كانت الطغمة الحاكمة تفكر في مهاجمة المرجعية منذ فترة طويلة، ولكنّ وجود آية الله السيد حسين البروجردي كان يحول دون تحويل تلك الفكرة الى واقع عملي. وبوفاته أصبحت الفرصة سانحة لتحقيق تلك الفكرة. لذلك كانت خطوتها الاولى الدعاية لانتخاب مرجع التقليد الذي تراه من اجل تقليص نفوذ المرجعية امام نفوذ الحكومة.

وبعد دراسات كثيرة قام بها جهاز السافاك، اخذت الحكومة تروج لفكرة نقل المرجعية من قم الى النجف. وكانت مثل تلك الدراسات قد بدأت قبل عام في اعقاب معارضة آية الله البروجردي لموضوع الاصلاح الزراعي. وكان هدف الحكومة من ذلك إضعاف مراجع ايران وحوزتها العلمية كي لا يظهر فيها من يعارض مشاريعها وبرامجها المناوئة للدين. ولتحقيق هذا الهدف أبرق الشاه محمد رضا بهلوي الى مراجع النجف لاسيا آية الله السيد محسن الحكيم معزياً بوفاة آية الله البروجردي. ومما تجدر الاشارة اليه هو ان الامام الخميني قد حذّر من مثل تلك المؤامرة قبل سنتين من وفاة آية الله البروجردي، في إحدى خطبه(١١٤).

أفرزت تلك الخطوة نتيجة معكوسة. فمن وجهة نظر الرأي العام ـ لاسيما علماء الدين والطلاب الاصوليين والمجددين ـ انّ الهدف من تلك الخطوة، النيل من علماء ايران والحوزة العلمية في قم. ولذلك قام العلماء بنشاطات كبرى من أجل افشال تلك المؤامرة، الأمر الذي ادى الى ظهور طبقة مجددة من علماء الدين تؤمن بحيوية الفقه الاسلامي والتحام الدين بالسياسة(١١٥). وكان معظم افراد تلك الطبقة، من طلاب الامام الخميني وممن كانوا يحضرون محاضراته الفقهية ويستوحون من أفكاره. وانبرى هؤلاء الذين كانوا يزدادون يوماً بعد آخر، لمجابهة الحكومة البهلوية بشكل مباشر، فكانوا يواكبون الامام الخميني في نهضته الاسلامية ويعملون كسواعد لحركة الصحوة الاسلامية والتجديدية الدينية(١١٦).

في أعقاب وفاة آية الله البروجردي، ظهر تيار انبرى منفذوه لابداء وجهات نظرهم في المرجعية ووحدتها او تعددها، من خلال عقد الاجتماعات الاسبوعية والندوات. وقد اقلق هؤلاء، الآثار الناجمة عن عدم تدخل آية الله البروجردي في القضايا السياسية، على ضوء تغيير الظروف السياسية في ايران والعالم الاسلامي، وهزيمة اليسار والقومية، واقبال الشباب على الاسلام.

لقد ادرك علماء الدين انّ الطريق الوحيد لانقاذ الاسلام من اخطار المذاهب الفكرية المنافسة، هو اللجوء الى النضال العقائدي ـ السياسي، والالتفاف حول المرجعية الدينية ـ السياسية. وكان هذا الاتجاه اكثر انسجاماً مع الاتجاه الفكري للطبقات المتوسطة والمعتدلة والمثقفة في المجتمع(١١٧).

كان يحضر تلك الاجتماعات والندوات بعض الشخصيات العلمائية والمثقفة كمرتضى المطهري، ومحمد البهشتي، ومحمود الطالقاني، وابي الفضل الموسوي الزنجاني، والعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، والمهندس مهدي بازرجان، فكانوا يطرحون افكاراً جديدة لا نظير لها. وقام بعض هؤلاء بكتابة مقالات في المرجعية وعلماء الدين نُشرت عام ١٩٦٢(١١٨). وكانت تلك الآراء والمقالات تتسم بالحداثة الدينية والطابع الإصلاحي، وتعبّر عن روح الصحوة الاسلامية

كتأكيدها على غربلة الدين من الخرافات، وضرورة معرفة المـرجع الديني بعلوم العصر، وتوفير أساس اقتصادي مستقل من اجل دعم النشاطات الدينية وتنقيتها من حالة التملق، واقتراح ان تكون المرجعية جماعية ضمن إطار ما كان يُعرف بـ «مجلس الفتوى»(١١٩).

في الموجة الجديدة لإحياء الفكر الديني سعى بعض العلماء وعلى رأسهم الامام الخميني الى ربط السياسة بالمرجعية. وكان يواكب هذه الفكرة ويعاضدها ـ فضلاً عن تيار علماء الدين ـ مجموعة مـن النـاشطين السـياسيين والحـزبيين، وبـعض الجامعيين الذين كان لديهم ايمان بتلاحم الدين مع السياسة.

كانت أفكار الامام الخميني والثقافة المحلية ـ الاسلامية، ذات موقع مركزي في عملية إحياء الفكر الديني والصحوة الاسلامية خلال الستينات والسبعينات وحتى انتصار الثورة الاسلامية، حيث يمكن مـن اجـل ايـضاحها اسـتخدام اصـطلاح «النزعة المعنوية في السياسة» و«العودة الى الذات»(١٢٠).

الاسلام السياسي الذي ظهر من خلال آراء الامام الخميني في كتاب «كشف الأسرار» الذي نُشر عام ١٩٦٤ رداً على آراء أفراد من قبيل رضا قلي شريعت، وسنكلجي، وعلي اكبر حكمي زاده، وأحمـد كـسروي وغـيرهم، اخـذ يـتحول تدريجياً الى ركن أساسي في النشـاط والعـمل والمـنافسة. وأصـبح عـلى مـدى الستينات والسبعينات وحتى عام ١٩٧٩ العقيدة الأفضل القادرة على بلورة هوية الجماهير وإضفاء الشرعية عليها، واجتذابها وتعبئتها. وأضفى نموذج «ولاية الفقيه» الذي قدّمه الامام الخميني لنظام الحكم الاسلامي، النضج والقوة على حركة إحياء الفكر الاسلامي والصحوة الاسلامية. وباتت الاصـول التي يـتمتع بهـا خـطاب الصحوة الاسلامية بزعامة الامام الخميني، تنم عن الرفض، والقبول، وتقديم قراءة جديدة(١٢١).

سبق ان ذكرنا انّ مخطط النظام البهلوي خلال الفترة التي أعقبت وفاة آية الله البروجردي، والقاضي بالسيطرة على المرجعية ونقل مـقرها الى النـجف، وعـدم

الاكترات بعلماء الحوزة العلمية في قم، أثار صراعاً بين علماء الدين والحكومة.

ورغم فشل النظام الحاكم في تلك المؤامرة، إلّا انه كان يطبّق بسرعة في الميادين الاخرى مشروع إقصاء الدين عن السياسة ومحاربة الدين حرباً لا هوادة فيها وهو ما كان يحرض علماء الدين على التصدي للحكومة البهلوية ومخططاتها التي كانت تجري بتوجيه وضغوط الادارة الأمريكية.

لقد حدثت في البلاد ازمة كبرى في اعقاب إصدار مجلس الوزراء لائحة مجالس الولايات في ٨ تشرين الاول ١٩٦٢ والتي حذفت شرط الاسلام من شروط المنتخبين والمرشحين للانتخابات، وإحلال القسم بالكتاب السماوي بدلاً من القسم بالقرآن(١٢٢). وأصبحت تلك الأزمة مصدراً لأزمات وتغييرات اخرى.

كان شاه ايران وحكومة أسد الله علم يتصوران ان وفاة اثنين من معارضي الاصلاحات الأمريكية، اي آية الله الكاشاني وآية الله البروجردي، معناه عدم بقاء اي مانع جاد في طريق تلك الاصلاحات. ولكنّ الحقيقة هي انه كلما تسارعت وتيرة الاصلاحات الأمريكية، تصاعدت بنفس النسبة حركة المعارضة للحكم البهلوي التي يقودها علماء الدين وتشترك فيها سائر الفصائل السياسية.

بدأ الامام الخميني نشاطه خلال تلك الفترة من خلال عقد اجتماعات التشاور بين علماء قم(١٢٣). والأمر الجديد الذي ظهر في نهضة علماء الدين بقيادة الامام هي انه إذا كانت الانتقادات حتى تلك اللحظة موجَّهة نحو الحكومة، فقد اصبحت موجهة نحو الشاه محمد رضا بهلوي مباشرة(١٢٤). وأدت المقاومة المتكررة التي ابدتها حكومة بهلوي تجاه الأفكار الاسلامية التوعوية، الى تبديل فكرة الاصلاح الى فكرة الثورة التي عبّر عنها البعض بـ«النموذج الثوري»(١٢٥).

بدأ الامام الخميني معارضته للائحة مجالس الولايات من خلال توجيه بعض المؤاخذات الشرعية عليها. وطالب في اعقاب اجتماع تشاوري مع علماء قم بالغاء تلك اللائحة بعد التأشير على ما فيها من نقاط متعارضة مع الشرع وما يمكن ان تفرزه من نتائج وخيمة(١٢٦). وأبرق الى الشاه ورئيس الوزراء أسد الله علم

معبّراً عن احتجاجه على تلك اللائحة وما يمكن ان ينجم من انعكاسات مأساوية بفعل التخلف عن احكام القرآن والاسلام(١٢٧). كما اوكل الامام الى بعض التجار المتدينين مهمة توعية الناس. وعبّر هؤلاء عن اعتراضهم على تلك اللائحة خلال مراسم كبرى أُقيمت في مسجد الحاج عزيز الله بطهران. وقد تحدث في تلك المراسم الخطيب المعروف محمد تقي الفلسفي(١٢٨). واتسعت دائرة الاحتجاجات والاعتراضات بفعل الجهود التي بذلها الامام الخميني.

ادرك تلامذة الامام الخميني انّ الكفاح السياسي لن يتمتع بجماهيرية عامة ما لم ينطلق من مهد ديني ويرجع الى تعاليم الشريعة. ولذلك عُدّ تقليد الامام الخميني، كالعضوية في حزب سياسي ذي طابع اسلامي. وفي ظل مثل تلك الظروف كان مهماً لدى الكثير من شباب الحوزة العلمية والجامعة، معرفة الموقف السياسي الذي يتخذه مرجع التقليد ازاء الطغمة الحاكمة، بصرف النظر عن الشروط الاخرى التي ينبغي ان يتسم بها ايضاً(١٢٩).

طبقاً لوثيقة أعدّها السافاك عام ١٩٥٦، كان عدد تلامذة الامام الخميني يفوق بعد آية الله البروجردي، عدد تلاميذ باقي مراجع وعلماء الحوزة(١٣٠). وتزايد هذا العدد خلال السنوات التالية ايضاً، اي خلال الفترة ١٩٥٦ ـ ١٩٦٢. وكان دور هؤلاء التلاميذ، هو رفد حركة الصحوة الاسلامية، وتحقيق اهداف النهضة الاسلامية. فكانوا يعملون كرواد وطلائع لتلك النهضة. كما كانوا بمثابة جسر بين الحوزة العلمية والامام الخميني وبين شتى المدن الايرانية التي ينتسبون اليها. فكانوا يحملون الى مدنهم بيانات ورسائل المراجع(١٣١). ولذلك يمكن اعتبارهم الرسل السياسيين لنهضة الامام الخميني.

المرحلة الاولى لنهضة الامام الخميني تكللت بالنجاح بعد تراجع النظام البهلوي وإلغاء لائحة مجالس الولايات(١٣٢). وكانت المرحلة الثانية عبارة عن معارضة العلماء والمراجع للاستفتاء على المبادئ الستة للثورة البيضاء الذي جرى في ٢٦ كانون الثاني ١٩٦٣، والذي لم يشترك فيه سوى عدد قليل من ابناء الشعب

بفضل البيانات والخطابات والتجمعات الاحتجاجية(١٣٣).

وأهم الانجازات التي تحققت حتى هذه المرحلة هي:

امتداد الصحوة الى طبقات واسعة من الناس وادراكها لما كان يدور حولها من أحداث سياسية، وانكشاف الماهية المضادة للاسلام للحكومة البهلوية، ووقوف الشعب على الأخطار الناجمة من ارتباط الحكومة الايرانية بعجلة القوى الأجنبية، وزرع الأمل في نفوس الجماهير بانتصاره على نظام الشاه وتحطيم عرش محمد رضا بهلوي والتخلص من جهاز السافاك الرهيب، واندثار حالة اللامبالاة ازاء مصير الشعب والوطن، وعدم تساوم علماء الدين مع النظام الحاكم، والتحاق الشعب بصفوف علماء الدين(١٣٤).

عبّر علماء الدين وبشتى الصور عن رفضهم للاستفتاء خلال الفترة التي أعقبته. وقد اقترح الامام الخميني ان تلغي المساجد برامجها في اليوم الثاني من الاستفتاء والذي تزامن مع بداية شهر رمضان المبارك عام ١٣٨٢ هـ فسيطرت على مساجد البلاد حالة من الاضراب. كما اصدر تسعة من مراجع التقليد والآيات العظام في الحوزة العلمية بقم، بياناً كشفوا فيه النقاب عن مؤامرات النظام.

كردة فعل على تلك الخطوات، سعى النظام عن طريق وسائل الاعلام والصحف التابعة له، للتأكيد على انفصال الدين عن السياسة، وعدم وجود اي انسجام بينهما، في محاولة منه لإبطال مفعول تلك الخطوات. كما وجّه محمد رضا بهلوي في خطاب القاه في دزفول بتاريخ ١٣ آذار عام ١٩٦٣، تهديداً بالقمع الى المعارضين ورجال الدين. وفعلاً اتخذت السلطة اسلوب العنف والقمع. ولذلك أعلن الامام الخميني عيد نوروز (عيد رأس السنة الهجرية الشمسية) عام ١٩٦٣ ـ والذي تزامن اليوم الثاني منه مع ذكرى استشهاد الامام الصادق (ع) ـ حداداً عاماً في البلاد. واستشهد وجُرح خلال ذلك عدد من المواطنين وطلاب العلوم الدينية في مختلف المدن لاسيما في قم والمدرسة الفيضية، وكذلك المدرسة الطالبية بتبريز. والمدهش في الأمر انّ النظام حاول خداع الرأي العام من خلال القول انّ

نزاعاً حدث بين رجال الدين المعارضين للاصلاح الزراعي وبين الفلاحين الذين يؤيدونه والذين ذهبوا الى قم لزيارة ضريح فاطمة المعصومة.

هذه الخطوة التي قام بها النظام البهلوي، أثارت مثل سائر خطواته الاخرى المناهضة للدين، موجاً من الاستياء والغضب في سائر أرجاء البلاد، بل وتجاوز الحدود الايرانية الى الحوزات العلمية في النجف وكربلاء. فأخذت البرقيات والبيانات تنهال على ايران مندِّدة بأعمال الشاه وحكومته. وبعث علماء الدين البرقيات والرسائل الى رؤساء البلدان العربية والاسلامية تعبيراً عن احتجاجهم وغضبهم على ممارسات الحكومة الايرانية(١٣٥).

اكثر البيانات حدة، ذلك البيان الذي اصدره الامام الخميني والذي عُرف ببيان «حب الشاه معناه النهب»، ومما جاء فيه: «ان حبّ الشاه معناه النهب، وحب الشاه معناه توجيه ضربة الى القرآن والاسلام، وحب الشاه معناه قمع علماء الدين وازالة آثار الرسالة. فلابد للسادة ان يدركوا أنّ اصول الاسلام في خطر، والقرآن والدين في خطر...»(١٣٦).

المرحلة الاخرى من النهضة والتي كانت اوسع وأشد تأثيراً من المراحل السابقة، تبلورت مع بداية محرم عام ١٩٦٣ وعُرفت بانتفاضة الخامس عشر من خرداد (٥ حزيران). فقد انطلق الخطباء الدينيون وبتوجيه من علماء الدين وتأثير بيان الامام الخميني، الى توجيه الانتقاد للأعمال القمعية التي يمارسها النظام البهلوي. بتعبير آخر: تحول محرم عام ١٩٦٣ الى ميدان لممارسة شتى النشاطات السياسية المعبّرة عن رفضها لسياسة الشاه وأعماله. وظهر خلال تلك النشاطات اتحاد ثلاث طبقات مهمة وهي: التجار، والجامعيون، وعلماء الدين. وظهر التفاف حول النهج الكفاحي للامام الخميني.

كانت ذروة تلك الاحداث، الخطاب التاريخي الذي القاه الامام الخميني في عصر عاشوراء بالمدرسة الفيضية في قم، والذي اعلن فيه بصراحة: «هدف نهضتنا هو مقارعة الشاه واسرائيل وحفظ الاسلام من الاخطار التي يشكلانها». كما

خاطب محمد رضا بهلوي مهدداً: «أنا لا اريد ان يكون مصيرك كمصير ابيك»(١٣٧).

في أعقاب ذلك الخطاب، تمّ اعتقال الامام الخميني والعديد من العلماء والوعاظ والمناضلين في قم وطهران وسائر المدن الاخرى. وانتشرت اخبار اعتقال زعيم النهضة الى سائر ارجاء البلاد رغم التعتيم الشديد، فانطلقت امواج من الاعتراض والسخط ضد الحكومة البهلوية والشاه. وأغلقت الأسواق ابوابها في معظم المدن الايرانية. وتمثل انتفاضة الخامس عشر من خرداد العامة وقمعها بوحشية ودموية، ذروة الأزمة الناجمة عن اعتقال الامام الخميني. وحدثت اعتراضات في خارج ايران لاسيما في الحوزات العلمية بالنجف وكربلاء والكاظمية. كما استنكر تلك الاعمال القمعية الشيخ محمود شلتوت رئيس جامعة الأزهر. وأبرقت شخصيات ومؤسسات كثيرة الى المنظمة الدولية وزعماء البلدان الاسلامية منددة بالقمع الذي مارسه النظام البهلوي(١٣٨).

تُعد انتفاضة الخامس عشر من خرداد نوعاً من النزعة الجادة لدى علماء الدين نحو النشاطات السياسية. وانتزع التجار والسوقيون انفسهم من الاتجاه الوطني والقومي نحو الاسلام السياسي بزعامة مراجع التقليد والعلماء. لذلك يُعد الاتجاه الجديد لهؤلاء، من ملامح الصحوة الاسلامية خلال الستينات. ومن الملامح المهمة الاخرى، كانت سرعة ايصال البيانات والاخبار والمعلومات، واشتراك شتى طبقات الشعب في الانتفاضة(١٣٩).

برهنت انتفاضة ١٥ خرداد على انّ الصحوة الاسلامية واسعة وعامة وأنها تحولت الى تيار قوي. وأدت الضغوط المتزايدة لأتباع وانصار الامام الخميني، الى تراجع النظام البهلوي مرة اخرى، فأعلن عن تحرير الامام في ٢ آب ١٩٦٣. غير انّ هذا التحرير الصوري تحول الى حجز الامام في الداودية ثم في القيطرية بطهران.

من افرازات احتجاز السلطة للامام الخميني، تأسيس العديد من المنظمات والفصائل السرية في قم، وطهران، وبعض المدن الاخرى، مثل جبهة المسلمين

الحرة، والهيئات الاسلامية المؤتلفة، ومجمع العلماء المجاهدين. كما ظهرت في اصفهان، وشيراز، وقزوين، وغيرها، تنظيمات سرية لا تحمل إسماً خاصاً. وصدرت صحف ثورية مثل البعثة، والصرخة(١٤٠).

خلال الفترة الكائنة بين وفاة آية الله البروجردي وانتفاضة الخامس عشر من خرداد، ظهرت الى جانب موجة الصحوة الاسلامية والنهضة الثورية التي تزعمها الامام الخميني وسائر علماء الدين، امواج ثانوية اخرى عملت على تعزيز تلك الموجة الكبرى. وكانت نشاطات هذه الامواج دينية واسلامية ايضاً، وأفكارها مزيجاً من الافكار الدينية والوطنية. ولا شك في ان التيار الديني غير العلماني، يعود الى العقود السابقة، وكان لديه العديد من المراكز مثل: «مركز نشر الحقائق الاسلامية» الذي أسسه محمد تقي شريعتي في مشهد عام ١٩٤٤. فاستطاع هذا المركز الفكري الثقافي ان يقدم التعاليم والأفكار الاسلامية في وجهها الناصع، ويحصن الشباب وطلبة الجامعات من الافكار الشيوعية التي كان يبثها الحزب الشيوعي الايراني. ونجح هذا المركز في استقطاب علماء الدين ورجال السوق، وكان من بينهم بعض الشخصيات البارزة التي تصدرت الحركات والنشاطات السياسية المناوئة للحكومة البهلوية خلال الستينات والسبعينات. فكان هذا المركز يلعب دوراً سياسياً بارزاً في تلك الفترة التي لم تكن توجد بها أحزاب سياسية ـ دينية منظمة. وكان له حضور واضح في النضال من اجل تأميم صناعة البترول(١٤١).

كذلك تأسست مدارس «التعليمات الاسلامية» بتوجيه من الشيخ عباس علي اسلامي عام ١٩٤٣، وانتشرت في سائر ارجاء البلاد. وعملت هذه المدارس على دعم وتعزيز التيارات والحركات الدينية ـ السياسية في البلاد من خلال تخريج الطلاب الواعين دينياً وسياسياً. ورغم انّ هذه المدارس لم تخض نضالاً سياسياً صريحاً، لكنها كانت بمنأى عن الثقافة العامة المناهضة للدين التي تتبناها المدارس الحكومية(١٤٢).

نهضة حرية ايران، تُعد إحدى تلك التنظيمات التي ظهرت الى الوجود في عام ١٩٦١ بجهود المهندس مهدي بازرجان، وآية الله السيد محمود الطالقاني، ويد الله سحابي، وبعض الوطنيين المؤمنين بالاصول الدينية. وكان بازرجان يقول انّ الهدف من تأسيس تلك النهضة هو «الحفاظ على إصالة الحركة الوطنية في إطار الوحدة وفي ظل تحرك اسلامي جديد»(١٤٣). ان انتماء بعض الشخصيات المعروفة كجلال الدين الفارسي ومحمد علي رجائي الى هذه النهضة، واتصال شخصيات لامعة اخرى كآية الله مطهري، وآية الله بهشتي، ومحمد جواد باهنر، بزعمائها لدليل على اهتمام تلك النهضة بالدين الاسلامي. وأكد النظام الداخلي لها على نشر الاصول الاخلاقية، والاجتماعية، والسياسية على اساس مبادئ الدين الاسلامي، فضلاً عن تأكيده على احياء الحقوق الاساسية للايرانيين(١٤٤).

نظراً للنشاطات السياسية المكثفة وإصدار البيانات المتلاحقة والقاء الكلمات والخطابات الكثيرة المنتقدة لأعمال الحكومة وسياستها، فقد تم اعتقال معظم قادة هذه النهضة. وتحولت محاكمة هؤلاء في عام ١٩٦٣ الى مسرح آخر للنشاطات السياسية. وحضر العديد من طلاب العلوم الدينية وطلبة الجامعات المتدينين في قاعة المحكمة، والتقوا كذلك بآية الله الطالقاني(١٤٥). ومن حيث الماهية تحولت تلك المحاكمة الى محاكمة للحكومة وكشف الكثير من ممارساتها وفضحها. ويمكن القول عموماً انّ نشاطات نهضة الحرية، عملت على تسريع حركة الصحوة الاسلامية(١٤٦).

خلال الفترة ٥ حزيران ١٩٦٣ ـ ٤ تشرين الثاني ١٩٦٤ والتي تم فيها اعتقال الامام الخميني لمعارضته لنظام الحكم البهلوي ولتنديده بإعطاء حق الحصانة القضائية للرعايا الامريكيين المقيمين في ايران، ومن ثم نفيه الى تركيا، فالعراق، استخدم النظام البهلوي جميع الوسائل المتاحة، من اجل تثبيت الأوضاع السياسية والاجتماعية لصالحه. كما مارس العنف والقوة مع المعارضين السياسيين، وألقى القبض على بعض الشخصيات التي كان لها دور في انتفاضة خرداد، ونفى قسماً

منهم، بينما أعدم شخصيات اخرى مثل الطيب الحاج رضائي، والحاج اسماعيل رضائي(١٤٧).

ورغم ذلك لم تتوقف عجلة الجهاد والمقاومة، اذ وجد فكر الصحوة الاسلامية على يد الامام الخميني وسائر منظّري النهضة الاسلامية، موقعه الصحيح وأضاء عقول الكثيرين.

خلال تلك الفترة، شيّد الامام الخميني قواعد الجهاد التي استلهمها من سنّة الرسول (ص) والأئمة (ع)، ولذلك لم تكن تشبه الحركات السياسية المحترفة والحزبية. فلم يكن جهاد الامام الخميني حرباً من اجل السلطة، وانما كان واجباً شرعياً لا يعترف فيه بأية مهادنة او ممالأة.

قبل الامام الخميني، لم تكن لدى المناضلين السياسيين الجرأة لمعارضة الشاه، وكانوا ينتقدون في اقوى المواقف، الحكومة، ولم تخامر اذهانهم في يوم ما فكرة التعرض للشاه او التفكير في الاطاحة به. وكانوا يكتفون في احسن الأحوال بوفاء الشاه للدستور والعمل كسلطان لا كحاكم(١٤٨).

الخصوصية الاخرى التي تميزت بها نهضة الامام الخميني هي ان الحاملين لرسالته والمدافعين عنها، كانوا عبارة عن الجماهير المسلمة الثورية وعلماء الدين الذين كانوا يتأسون في جهادهم، بالرسول (ص) والأئمة، وشهداء صدر الاسلام. كما جاء الامام الخميني في ميدان الفقه والمرجعية بأمور وأفكار جديدة، أصبح على اثرها الاجتهاد السياسي، امراً متعارفاً في الحوزات العلمية.

القياة السياسية للامام الخميني والنجاحات التي حققها على اكثر من صعيد في مجابهته لممارسات الحكومة البهلوية التي تصب في خدمة الغرب، وضعت حداً لاسطورة انفصال الدين عن السياسة التي كانت تروّج لها الحكومة البهلوية على مدى عدة عقود، وأدت الى نضج وتكامل المقاومة السياسية ـ الدينية التي كان يقودها العلماء والقوى الدينية ولم تحقق النصر.

من خصوصيات نهضة صحوة الامام الخميني هي انها لم تكن مناهضة للاستبداد فقط، او للاستعمار فقط، وانما كانت مناهضة للاستبداد والاستعمار معاً، ومناوئة لاستكبار العصر الحديث(١٤٩). ويُعد استخدام اصطلاح الاستكبار بدلاً من الاستعمار، من ابتداعات الامام الخميني من اجل تعميق اسلامية الكفاح.

كان الامام الخميني يوفق بين العمل والفكر، ولكن يُعد آية الله المطهري من ابرز الشخصيات التي عملت في المجال الفكري والنظري، وقد أثار منذ عام ١٩٦١ فكرة إحياء الفكر الديني وكان يلقي المحاضرات الخاصة بهذا الموضوع.

لقد درس آية الله المطهري عوامل انحطاط المسلمين وتخلفهم في التاريخ المعاصر، وتوصل الى انّ إحياء الفكر الديني على ضوء شرائط الزمان، هو الطريق الوحيد للتخلص من ذلك الانحطاط.

كان يمارس نشاطاته في بادئ الأمر عن طريق الجمعية الدينية الشهرية، ثم عن طريق حسينية الارشاد وغيرها(١٥٠).

كان آية الله الطالقاني يمارس دور الارشاد والتوعية من منبر مسجد الهداية منذ الاربعينات. كما الف كتاب «شعاع من القرآن»، كان موضع اهتمام طلبة الجامعات والمتدينين.

ورغم انه امضى معظم السنوات الثلاث الاولى من الاربعينات في السجن، إلّا انه كان ينتهز اية فرصة تتاح له، لممارسة نشاطه التثقيفي الديني التوعوي. وكان ذا دور مؤثر جداً في استقطاب الجامعيين وجذبهم الى الاسلام نظراً لما كان يتميز به من اسلوب خاص(١٥١).

لعب طلبة الجامعات المتدينون دوراً مهماً ايضاً في الصحوة الاسلامية وإحياء الفكر الديني خلال تلك الفترة. وكان هؤلاء على اتصال مستمر بالشخصيات العلمائية الفاعلة، التي اشهرها العلامة محمد حسين الطباطبائي، وآية الله مرتضى المطهري، وآية الله محمود الطالقاني. وشاركت هذه الشخصيات في المؤتمر الاول

الذي عقدته الحركة الجامعية عام ١٩٦٢. وكان النشاط يدور خلال تلك الفترة حول الدفاع عن الدين الاسلامي في مواجهة الأفكار الماركسية والغربية، والتأكيد على تضامن ووحدة الشعوب المسلمة.

حينما بدأت حركة الامام الخميني، ارتبط بها هؤلاء الجامعيون لاسيما بشخصية الامام الخميني. وقد ملأ اتخاذ الامام الخميني مرجعاً سياسياً، الفراغ الحاصل من عدم وجود قيادة دينية بارزة للحركة الطلابية(١٥٢).

كان النصف الثاني من عام ١٩٦٤، بداية اخرى للاستبداد الملكي. وهذا ما يؤكده نفي الامام الخميني، وقمع الحركات، ومحاكمة زعماء نهضة حرية ايران وبعض علماء الدين والحكم عليهم بشتى الاحكام، وخلق أجواء الخوف والارهاب، وسريّة النشاطات السياسية. وقد اندفعت بعض التيارات نحو الكفاح المسلح.

منذ عام ١٩٦٤، تحول الشاه محمد رضا بهلوي الى مركز ثقل في سياسة البلاد، فأخذت تُرسم تلك السياسة على أساس آرائه ووجهات نظره الخاصة، فيما تحولت الحكومة الى مجرد عامل منفذ لتلك السياسة(١٥٣).

استمرار اجواء القمع والكبت واتساعها، ادى الى تحول النشاطات السياسية في معظم الاحوال الى جهاد عقائدي ودراسات وجهود نظرية على امل استمرار الكفاح الشامل في المستقبل.

في أعقاب نفي الامام الخميني، تبلورت وظهرت بعض الحركات والفصائل ذات الطابع الاسلامي خلال عامي ١٩٦٤ و١٩٦٥، مثل الهيئات الاسلامية المؤتلفة، وحزب الملل الاسلامية، ومنظمة «مجاهدين خلق»، والتي اتخذت في نضالها الاسلوب المسلح. وكان من نشاطاتها المسلحة اغتيال رئيس الوزراء حسن علي منصور في ٢١ كانون الثاني ١٩٦٥ على يد اعضاء الهيئات المؤتلفة، والاغتيال الفاشل للشاه محمد رضا بهلوي في ١٠ نيسان ١٩٦٥.

مما لا شك فيه انّ حالة التطرف التي امتازت بها هذه الأحزاب دفعت السلطة

الى قمعها وهي لازالت في بداية الطريق. فتم في أعقاب اغتيال منصور ملاحقة اعضاء الهيئات المؤتلفة واعتقالهم ثم إعدام اربعة اشخاص منهم في عام ١٩٦٥. اما حزب الملل الاسلامية الذي كان يضم في صفوفه المثقفين الاسلاميين المؤمنين بالكفاح المسلح من خلال تنظيم سري، فقد تم اعتقال جميع اعضائه في عام ١٩٦٥ بينما كان تأسس عام ١٩٦١. وكان هذا الحزب يهدف الى تأسيس حكم اسلامي يتجاوز الطائفية والقومية، من خلال ثورة قومية اسلامية. ويمكن ان يُعد هذا الحزب، الرائد في الدعوة لتأسيس حكم اسلامي عالمي في ايران. وكان يعتبر النظام الملكي اقذر نظام وأشد الأنظمة رجعية، ويؤمن بضرورة القضاء عليه. وكان زعماء الحزب ينشرون أفكارهم من خلال نشرة «خلق»(١٥٤).

منظمة «مجاهدين خلق» تأسست هي الاخرى عام ١٩٦٥ حاملة تفكيراً اسلامياً ممتزجاً بأفكار لقيطة اخرى، وكانت تنهج الكفاح المسلح ايضاً. وكان مؤسسوها الأوائل يؤمنون بالدين الاسلامي ويسعون الى اقامة حكومة اسلامية، ولم تمارس اي عمل مسلح منذ تأسيسها في عام ١٩٦٥ وحتى عام ١٩٧١. وانما كانت منهمكة خلال هذه الفترة بدراسات نظرية وتدريب افرادها عسكرياً. ثم بدأت عملياتها المسلحة منذ عام ١٩٧١، الامر الذي ادى الى انكشاف امرها على وجه السرعة فنجح النظام البهلوي في اعتقال واعدام معظم زعمائها حتى اواخر عام ١٩٧٤، فيما حُكم على البقية الباقية بالسجن المؤبد(١٥٥).

انقسمت هذه المنظمة على نفسها في عام ١٩٧٥، فانشطرت الى شطرين: اسلامي، وماركسي. وحدثت صراعات فيما بين الشطرين وتصفيات دموية، فابتعدت في نهاية المطاف عن الاسلام الذي كانت تتبناه في بداية تأسيسها(١٥٦). وهذه المنظمة بشكل عام، لم تترك تأثيراً مهماً على حركة الصحوة الاسلامية خلال الستينات.

من الاهداف المهمة التي كانت تتوخاها السلطات الايرانية في نفي الامام الخميني الى تركيا ثم الى العراق، إطفاء شعلة الصحوة الاسلامية المتقدة، من خلال

قطع الاتصال والتلاحم ما بين القيادة والقاعدة. وكان الهدف من اختيار النجف الاشرف محلاً للنفي هو انّ النظام كان يتصور ان ذلك سيؤدي الى الحد من ضغط الرأي العام من جهة، كما انه يستطيع ان يفرض عليه فيها رقابة مباشرة. هذا فضلاً عن انّ الاجواء المهيمنة على الحوزة العلمية في النجف خلال تلك الفترة، كانت اجواء غير سياسية، وهذا ما يمكن ان يؤلف عقبة طبيعية في وجه اي نشاط سياسي للامام. كذلك كان النظام البهلوي يعتقد انّ وجود بعض مراجع التقليد في النجف، يمكن ان يعتّم على وجود الامام، ولا يسمح له بالبروز.

بعد إقامة الامام الخميني في النجف، انبرى للتدريس في الحوزة العلمية، فضلاً عن مواصلة نشاطه السياسي ومتابعة ما كان يحدث في ايران والعالم الاسلامي. ومدّ جسور الاتصال مع المناضلين الايرانيين داخل ايران وخارجها لاسيما اولئك الذين كانوا يقيمون في اوربا، وكندا، وأمريكا. ولحق بالامام في النجف بعض العلماء الايرانيين المجاهدين وبعض تلامذته، فيما أوصى الامام البعض الآخر بالبقاء في ايران وتحمل قسوة الاوضاع وظروف الكبت، للعمل كجسر بين ايران والنجف، والحفاظ على حيوية النهضة الاسلامية في ايران وفاعليتها. وكان لحضور الامام في العراق تأثير كبير على التحام الصحوة الاسلامية الايرانية بالصحوة في البلدان الاسلامية الاخرى، والدفاع عن الحركة الفلسطينية(١٥٧).

كان الامام يتحرك في العراق من خلال العديد من المجاهدين والشخصيات الثورية، لاسيا ولده السيد مصطفى الخميني الذي كان جناح نهضة الامام وحركته. فكان همزة الوصل الكبيرة بين الامام والمناضلين، وسافر الى العديد من البلدان الاسلامية سيا العربية السعودية في اطار الحج، لنشر افكار الامام الخميني ونظرياته، محافظاً بشكل كبير على حالة من الاتصال الدائم بين الامام والأمة(١٥٨). فكانت شبكة الاتصال هذه تقوم بنقل بيانات الامام وأشرطة خطاباته وكلماته الى ايران. فكان نفي الامام الى العراق قد حوّل بشكل عام حركة الصحوة الاسلامية الى حركة عالمية وأدخلها الى مرحلة جديدة.

اما في ايران، فقد خيّم نوع من السكون الظاهري في اعقاب اغتيال حسن علي منصور، ومحاولة اغتيال محمد رضا شاه، ومن ثم نفي الامام الخميني، وذلك بفعل القمع الواسع وأجواء الرعب التي خلقها النظام البهلوي، وسجن العديد من الشخصيات الثورية المهمة. وظل الوضع على هذا المنوال حتى عام ١٩٦٧. فضعفت خلال تلك الفترة حركة الصحوة، ولجأ الكثير من الفصائل الى اتخاذ اسلوب العمل السري.

حاول المناضلون خلال هذه الفترة ايجاد بعض التغييرات في أساليب نضالهم، وسعوا للحفاظ على استمرارية حركة الصحوة الاسلامية من خلال اسلوب الدعوة والتبليغ وممارسة النشاطات الثقافية.

منذ عام ١٩٦٧، بدأ النظام باطلاق سراح بعض السجناء السياسيين، وأخذ يقلّص حالة الكبت السياسي، فازداد نشاط الاحزاب والفصائل السياسية. فاستعادت الهيئات المؤتلفة نشاطها من خلال ممارسات ثقافية في الغالب بفضل جهود محمد جواد باهنر، وجلال الدين الفارسي، ومحمد علي رجائي، وهاشمي رفسنجاني وغيرهم(١٥٩). وكانت مؤثرة ايضاً النشاطات التي قامت بها شركة «انتشار» المساهمة، التي أخذت على عاتقها مهمة طبع ونشر الكتب الدينية لبعض المفكرين المسلمين الثوريين كآية الله المطهري، وآية الله الطالقاني، ومهدي بازرجان، وترجمات السيد هادي خسرو شاهي، وأحمد آرام(١٦٠).

الى جانب علماء الدين المصلحين وفي مقدمتهم الإمام الخميني، وآية الله الطالقاني، وآية الله المطهري، وآية الله البهشتي، ظهرت خلال الستينات آثار وأفكار جديدة لافراد من غير علماء الدين مثل جلال آل احمد، ومهدي بازرجان، وعلي شريعتي، والتي خدمت بدورها حركة الصحوة الاسلامية ايضاً.

كان جلال آل احمد ينزع نحو الماركسية في بداية الأمر لكنه تخلى عن افكاره الماركسية فيما بعد والتجأ الى الاسلام من جديد(١٦١). وهبّ لتسليط الضوء على أبعاد التأثر بالغرب من خلال بعض كتبه مثل «التغرّب» و«خدمة وخيانة

المثقفين». ويعتبر آل احمد الاسلام الشيعي عنصراً لا ينفك عن الهوية الايرانية، وينظر الى علماء الدين كطبقة اجتماعية لا تستسلم للهيمنة الغربية.

ووجّه الانتقاد الشديد للمثقفين لعدم اهتمامهم كثيراً بأبعاد وعوامل انتفاضة خرداد عام ١٩٦٣. ولديه اعتقاد بأنّ اتحاد علماء الدين والمثقفين، يمثل خطوة باتجاه التغيير والتكامل. وبما انه كان يعتبر المذهب الشيعي ايديولوجية مناسبة للتعبئة السياسية، لذلك هب لتعبئة علماء الدين والمثقفين وسائر الطبقات المتدينة في المجتمع، ضد استبداد الحكومة البهلوية(١٦٢).

لقد دافع آل احمد عن الاسلام ضد النهج المناوئ للدين الذي كانت تختطه الحكومة البهلوية، وأكد على التلاحم المعنوي بين الشعب الايراني والاسلام، فتحول الى زعيم فكري جديد من المفكرين، والمثقفين المتدينين، فعمل على دعم حركة الصحوة الاسلامية وساعد على استمرارها.

خاض مهدي بازرجان كذلك نضالاً عقائدياً في ميدان القلم منذ الستينات بالاعتماد على رصيد واسع من النشاط السياسي. وألّف العديد من الكتب كمفكر ديني، منها كتاب «البعثة والايديولوجية» عام ١٩٦٦، و«الحاجة الى الخير»، و«البعثة والتكامل والانسجام الايراني» عام ١٩٦٧، و«المسجد في المجتمع» عام ١٩٦٨، و«الدافع» عام ١٩٦٩(١٦٣).

الجهود التي بذلها بازرجان لتسليط الضوء على الايديولوجية الاسلامية في جو كانت تسعى فيه الحكومة للحفاظ على مجتمع غير سياسي، بمثابة خطوة مهمة لتعزيز الصحوة الاسلامية. واستمرت تلك النشاطات خلال السبعينات ايضاً.

النشاطات الفكرية التي مارسها علي شريعتي كانت ذات اهمية ايضاً رغم سعيه لتسليط الضوء على الاسلام بمعزل عن علماء الدين، وذلك بفضل ما اوجده من تحرك اسلامي في الطبقة الجامعية وابعادها عن الافكار الغربية والماركسية. وقد حذا حذو كتاب «التغرب» لآل أحمد من خلال كتابه «العودة الى الذات»(١٦٤).

وتركزت معظم نشاطات شريعتي، خلال السبعينات.

في الستينات ولاسيما منذ منتصفها، تركت حركات الصحوة التي شهدها العالم الاسلامي والجهود الرامية الى استقلال الشعوب الاسلامية، تأثيراً ـ وان كان ضئيلاً ـ على حركة الصحوة الاسلامية في ايران. ففي اعقاب انتصار المناضلين الجزائريين على الاستعمار الفرنسي، أُقيم في مسجد فخر الدولة بطهران احتفال كبير أُلقيت فيه كلمات عديدة. وقد طُبعت تلك الكلمات في كتاب عنوانه «الجزائر المنتصرة، حاملة لواء الفداء». وصُنّفت وتُرجمت فيما بعد العديد من الكتب حول الثورة الجزائرية والمناضلة الجزائرية جميلة بوباشا. وقد ادخلت اخبار انتصارات المجاهدين الجزائريين الأمل بالنصر الى قلوب المجاهدين والمناضلين الايرانيين. وكان للحركة الفلسطينية وسائر حركات التحرير الاخرى، تأثير على تفعيل موجة الصحوة الاسلامية(١٦٥).

ورغم ظهور أجواء سياسية افضل خلال الفترة ١٩٦٧ ـ ١٩٧١، وسعي النظام لاخفاء وجهه القمعي من خلال عقد المؤتمر العالمي لحقوق الانسان في طهران في ٢٢ نيسان ١٩٦٨(١٦٦)، الّا انّ الحركة الاسلامية كانت مستمرة خلال تلك الفترة وتواصل طريقها إما بشكل سري او من خلال المحافل الدينية او النشاطات ذات الغطاء الثقافي. وفضلاً عن عودة الهيئات الاسلامية المؤتلفة التي سبق أن اشرنا اليها(١٦٧)، مورست كذلك النشاطات الثقافية التي كان الهدف النهائي منها نشر الفكر الديني ومواجهة البرامج الثقافية للحكومة.

وكان يصب في هذا الاتجاه ايضاً تأسيس «مؤسسة التعاون والرفاه الاسلامية» على يد محمد علي رجائي، ومحمد جواد باهنر، وهاشمي رفسنجاني، وآية الله بهشتي، وبعض التجار المتدينين، لدعم أسر السجناء السياسيين مالياً، والقيام ببعض النشاطات الثقافية وتربية جيل الشباب(١٦٨). كما قامت هذه المؤسسة بتشييد المدارس الابتدائية والمتوسطة والاعدادية ذات الصبغة الاسلامية(١٦٩).

من النشاطات الاخرى خلال تلك الفترة، يمكن الاشارة الى جلسات تلاوة وتفسير القرآن في مسجد هدايت التي استأنفها آية الله الطالقاني في أعقاب إطلاق

سراحه من السجن عام ١٩٦٧. فكان الطلبة السياسيون المتدينون يترددون على ذلك المسجد وتتوثق بينهم من خلاله العلاقات. كما كـان ذلك المسـجد مـوضعاً للتلاحم بين علماء الدين وطلبة الجامعات.

فضلاً عن آية الله الطالقاني، لعبت شخصيات اخرى مثل هاشمي رفسنجاني، ومحمد جواد باهنر، وهادي خسرو شاهي، ومحمد علي رجائي، ورضا اكـرمي، ومهدي بازرجان، وجلال الدين فـارسي، دوراً ايـضاً في تـوجيه بـرامج مسـجد هدايت، كما كان للمسجد دور في صقل شخصية البعض منهم. وقد لعبت جميع هذه الشـخصيات دوراً بـارزاً فـيما بـعد، في انـتصار الثـورة الاسـلامية في ايـران واستمرارها(١٧٠).

على العموم كان لمسجد هدايت دور مهم جداً في ارتـفاع الوعـي السـياسي والديني، او ما يمكن ان نعبر عنه بالصحوة الاسلامية وإحياء الفكر الديني.

من الأحداث الاخرى التي وقعت في السنوات الاخيرة من الستينات والتي كان لها دور ايجابي في الصحوة الاسلامية، يمكن الاشارة الى ردة فعل المجـاهدين ازاء إحراق الصهاينة للمسجد الأقصى، وكذلك طرح الامام الخميني لمباحث الحكومة الاسلامية. ففي الحادي والعشرين من آب عام ١٩٦٩ أحرق الصهاينة المسـجد الأقصى ـ القبلة الاولى للمسلمين ـ والحقوا به أضراراً جسيمة(١٧١). وأثار ذلك العمل الشنيع غضب المسلمين في سائر ارجاء العالم، ووجّه الرأي العام الاسلامي نحو فلسطين والقدس والمسجد الأقصى. وقد شارك المسلمون اخوتهم المسلمين في مشاعرهم الغاضبة تلك. واستنكر الامام الخميني تلك المؤامـرة. وانـبرى عـلماء الدين ـ تأسياً بالامام الخميني ـ لكشف أبعاد تلك المؤامرة وأهدافـها، وتـوعية الجماهير، ووضعها في صورة الخطر الصهيوني الذي يتهدد القدس(١٧٢).

المسألة الأهم التي شهدها عام ١٩٧٠، تمثلت في قيام الامام الخـميني بـالقاء محاضرات في الحكومة الاسلامية تحت عنوان «ولاية الفقيه» في مسـجد الشـيخ الانصاري بالنجف الأشرف وذلك منذ الحادي والعشرين من كانون الثاني عـام

١٩٧٠. وسعى الامام خلال تلك المحاضرات لإثبات انّ لفقهاء وعلماء المسلمين حكومة او ولاية على المسلمين، وأن الدين لا ينفصل عن السياسة، وانّ الايديولوجية الاسلامية اوسع من العبادات، والاسلام الحقيقي عبارة عن دين سياسي واجتماعي.

اتخذ الامام الخميني خلال تلك المحاضرات مواقف ازاء النظام الملكي الايراني وسائر أنظمة البلدان الاسلامية، واعتبرها السبب في تخلف المسلمين. كما اخذ يسلط الضوء على الخطر الذي كانت تشكله الصهيونية والاستعمار على البلدان الاسلامية، والوظائف والمسؤوليات السياسية الاجتماعية الملقاة على عاتق رجال الدين وطريقة معالجتهم للمشاكل والأخطار التي يتعرض لها المسلمون والعالم الاسلامي، فضلاً عن دعوته للمفكرين والعلماء لتقديم دراسات عميقة في موضوع الحكومة الاسلامية(١٧٣).

بما ان افكار الامام الخميني كانت تنتقل عبر شتى القنوات وعلى وجه السرعة الى ايران، لذلك كانت تؤدي الى ايقاظ الجماهير المتدينة، وايجاد تحرك جديد بين المناضلين الايرانيين. وتظافرت جهود النظام البهلوي والقوميين والماركسيين الذين شعروا بخطر تلك الأفكار عليهم، للتصدي لها ومجابهتها، لكن هذا الموقف ادى الى نتيجة معكوسة تماماً، اذ ازداد اقبال الشعب على تلك الأفكار وأخذ يتابعها بلهفة وحماس، مما ادى الى ظهور امواج جديدة من الصحوة الاسلامية. وقد نُشرت افكار الامام تلك في كتاب يحمل عنوان «الحكومة الاسلامية»(١٧٤). وكانت اهم المحاور التي يركز عليها ذلك الكتاب هي: «ولاية الفقيه، وعدم انفصال الدين عن السياسة، ووحدة المسلمين».

عملت وفاة آية الله السيد محسن الحكيم عام ١٩٧٠ ـ وكان أحد مراجع التقليد ـ على ترسيخ مرجعية الامام الخميني في ايران والعالم الشيعي. فأخذ يزداد تأثير كلام الامام الخميني، وراح ينفتح على أفكاره ورؤاه عدد كبير من الاصوليين والثوريين، وفشلت جميع المحاولات التي بذلها النظام البهلوي لاحتواء تلك

الأفكار(١٧٥).

كان الطلبة المسلمون الايرانيون، أحد العوامل المهمة في انتشار أفكار الامام الخميني ومتابعة النهضة الاسلامية في امريكا واوربا. وكان هؤلاء الطلبة يمارسون نشاطاتهم في قالب الجمعيات الاسلامية، وكانوا على صلة بالامام في النجف الأشرف(١٧٦). فكان باستطاعة هؤلاء، الاتصال بوسائل الاعلام الاجنبية بعيداً عن اعين السلطة والرقابة الشديدة المفروضة على وسائل الاعلام الداخلية، لنقل اخبار الامام ومواقفه الثورية وجميع ما يستجد على جبهة المجابهة مع النظام البهلوي القمعي.

مع زيادة الاقبال على الدين في الستينات والسبعينات في ايران، راح هذا الفكر يؤلف القاعدة الأساسية للفكر الثوري لدى الطلبة الايرانيين خارج ايران. كما ادى انحراف الاتحاد العالمي للطلبة والطلبة الايرانيين خارج البلاد، عن اهدافه الاولى، الى خلق مزيد من الانسجام والتلاحم بين الجمعيات الطلابية الاسلامية.

وظهرت الى الوجود في أعقاب ذلك، الجمعية الاسلامية للطلبة في اوربا والتي كانت تضم الطلبة المسلمين الايرانيين. وكان لآية الله بهشتي وأفكاره تأثير مباشر على هذه الجمعية(١٧٧). وكان آية الله بهشتي يترأس آنذاك المؤسسة الاسلامية في هامبورغ، فكان يتخذ منها مركزاً لنشر الاصولية الثورية الاسلامية بين الطلبة الايرانيين في المانيا واوربا(١٧٨).

كان الطلبة المسلمون الايرانيون يصدرون مجلة باسم الاسلام ثم «مدرسة الجهاد» منذ عام ١٩٦٦(١٧٩). وكان من بين القرارات التي اتخذها اتحاد الجمعيات الاسلامية للطلبة في اوربا في مؤتمره الثالث، الأخذ بالاسلوب الثوري وتسليط الضوء على حيوية وتطور القوانين الاسلامية من خلال الاساليب الاعلامية الحديثة(١٨٠).

الحركة الدينية للطلبة، ازدادت تطوراً واتساعاً في السنوات اللاحقة، وساعدت على انتشار الصحوة الاسلامية عن طريق كتابة نظام داخلي لها وعقد العديد من

الاجتماعات خلال الستينات في معظم مدن المانيا الغربية، وأخذت تتصل تدريجياً بالكتّاب والمفكرين الاسلاميين والمراكز والمؤسسات الاسلامية.

في المؤتمر الخامس للاتحاد، ذكر آية الله بهشتي ان الهدف الأول الذي يسعى اليه الاتحاد هو اقامة مجتمع إسلامي نموذجي. بينما اكد المؤتمر السادس على دعم الامام الخميني وآية الله الطالقاني، والوقوف الى جانب جهاد طلبة الجامعات الايرانية، والحوزات العلمية، والسجناء السياسيين في ايران، والدفاع عن الفلسطينيين. كما تمّ التأكيد في المؤتمرات والاجتماعات اللاحقة على الوقوف الى جانب الامام الخميني، والحركة الاسلامية، وتقوية الاتحاد الاسلامي.

من الجدير بالذكر، انه الى جانب ظهور وتبلور المؤسسات الطلابية الاسلامية في اوربا، ظهرت مؤسسات مماثلة في كندا والولايات المتحدة الأمريكية. واستمرت هذه المؤسسات في نشاطاتها حتى انتصار الثورة الاسلامية الايرانية عام ١٩٧٩. وكانت تحتفظ بعلاقات مع الامام الخميني والعلماء المجاهدين في ايران(١٨١).

اخذت تتعاظم وتيرة الكفاح والتغييرات السياسية في داخل ايران. ويتّسم عام ١٩٧١ ببعض الملامح والخصوصيات التي من اهمها: اشتداد النشاطات السياسية للأحزاب والفصائل الاسلامية، والماركسية، وغيرها، وخطابات ومحاضرات علي شريعتي في حسينة الارشاد بطهران، واقامة المهرجان الخاص بمرور ٢٥٠٠ عام على تأسيس الملكية في ايران ـ وهو المهرجان الذي لم يشهد له تاريخ ايران مثيلاً من حيث التبذير لثروة البلد وعدم الضرورة لاقامة مهرجان كهذا ـ وتصاعد نشاط الحركة الطلابية.

النشاطات الفكرية لعلي شريعتي في حسينية الارشاد، ثم منع انتشار وتداول كتبه، ادت الى اقبال اكبر على مطالعة آثاره ومؤلفاته. وهيأت نشاطاته خلال الستينات في المحافل الدينية والجامعية، الأرضية الملائمة للأخذ بأفكاره ومن ثم اتساع الصحوة الاسلامية خلال السبعينات رغم وجود بعض المثالب في افكاره.

وعملت بحوثه التي كانت خليطاً من علم الاجتماع، والتاريخ، والفلسفة، والدين، على ترسيخ جذور الصحوة الاسلامية نظراً لانتشارها بين الجامعيين المتدينين(١٨٢).

عملت آثار آية الله مطهري التي كانت ذات طابع كلامي وفلسفي، والتي كانت تُنشر وتبث بحرية، الى جانب آثار سائر المفكرين الاسلاميين، على تغيير المعادلة لصالح القوى الدينية، لاسيما المثقفين المتدينين.

ظهور شخصيات دينية ومثقفة ملتزمة مثل شريعتي،وآية الله المطهري، وآية الله مفتح، والعلامة محمد تقي الجعفري، وفخر الدين حجازي في الاوساط الجامعية، عمل على ايجاد علاقة بنّاءة بين الحوزة والجامعة من جهة، وجهّز الصحوة الاسلامية بالعلم، والايمان، والوعي. وتحولت النزعة نحو الشعائر الدينية الى لون من السلاح الثقافي والسياسي ضد النظام. وكثّف طلبة الجامعات والمدارس من ذلك الحين وجودهم في الميادين السياسية، وحدثت بينهم حالة من التعبئة ضد النظام البهلوي بمختلف الذرائع(١٨٣).

المبالغ الطائلة التي أُنفقت على المهرجانات الملكية رغم الفقر الذي كان يعاني منه عامة افراد الشعب، والجهود المحمومة التي بذلتها السلطة لنشر التراثية الملكية القديمة، كان لها تأثير كبير على تفاقم اعتراضات الشعب ضد الحكومة البهلوية(١٨٤). ودفعت زيادة النشاطات السياسية والاعلامية المناوئة لتلك الحكومة بجهاز الأمن المعروف بالسافاك الى اغلاق حسينية الارشاد، ومسجد هدايت، ومسجد الجواد بطهران(١٨٥)، وهي الاماكن التي كان يخطب فيها علماء الدين والمثقفون المتدينون وينورون من منابرها اذهان الجماهير ويشحذون عزائمهم.

قام النظام البهلوي بتأسيس جيش الدين في عام ١٩٧٣، للسيطرة بواسطته على نشاط علماء الدين المناهضين له(١٨٦). لكنه احرز نتيجة معاكسة تماماً، سيما وقد شن عليه علماء الدين بتوجيهات من الامام الخميني حملة اعلامية ودعائية

شعواء افقدته القدرة على التحرك والتأثير.

مع تصاعد دعايات الحركات اليسارية والتي تمثلت ذروتها في انفصال منظمة «مجاهدين خلق» عام ١٩٧٥ الى فصيلين اسلامي وماركسي، ازدادت جهود المناضلين المسلمين لتعزيز الايديولوجية الاسلامية.وتعاظمت خلال هذه الفترة الدراسات والمناقشات العقائدية في شتى الاوساط والمحافل والجامعات بل وحتى في السجون التي كان يقبع فيها السجناء السياسيون. ويعبِّر الشهيد رجائي في مذكراته عن هذا الموضوع، بأنه كان اكبر هاجس يراود القوى المتدينة خلال منتصف السبعينات(١٨٧).

طرأ سكون مؤقت على حركة الصحوة خلال عامي ١٩٧٥ و١٩٧٦ بفعل اجواء الكبت والقمع، وزج المجاهدين والمفكرين الدينيين من الطراز الأول في السجن، فيما استمر النشاط الطلابي على حاله رغم تلك الاجواء، فلجأ الطلاب الى ايجاد المصليات في الجامعات، واقامة صلاة الجماعة، وبرامج اخرى من خلال بعض النشاطات الرياضية، ومجابهة ظاهرة الابتذال والتحلل الخلقي في الجامعات وغيرها(١٨٨).

خلال السبعينات، نشطت بعض الفصائل التي تحمل افكاراً متطرفة الى حد ما والتي من بينها الفصائل التالية: الامة الواحدة، والتوحيديون، والصف، والفلق، والفلاح، والمنصورون، والموحدون. وقد اتحدت هذه الفصائل السبعة في مجموعة واحدة ما بعد انتصار الثورة الاسلامية عُرفت بـ «منظمة مجاهدي الثورة الاسلامية». كما ظهرت بعض الفصائل غير المرتبطة بعلماء الدين رغم نزعتها الدينية، كالفرقان، والمستضعفين(١٨٩).

كانت الحوزات العلمية، ومدارس العلوم الدينية،وشبكة علماء الدين المجاهدين، من العوامل المؤثرة على تقدم حركة الصحوة الاسلامية خلال الستينات والسبعينات. ففي أعقاب وفاة آية الله البروجردي وبداية مرجعية الامام الخميني، وتبلور حركة الطلاب الاصوليين، تحول اسلوب الابتعاد عن السياسة الذي كان

سائراً في الحوزات العلمية ـ لاسيما حوزة قم ـ الى اسلوب الاقبال على السياسه.

انّ تراث آية الله البروجردي في مجال نشر الكتب، وزيادة عدد طلاب العلوم الدينية، وتنظيم عملية دفع الرواتب لطلبة العلوم الدينية، وخلق اتصال مع المسلمين في شتى ارجاء العالم، وايفاد الممثلين الى بعض البلدان الاوربية، واصدار مجلات الحكمة، ومدرسة الاسلام، ومدرسة التشيع، واقامة علاقات مع علماء مصر، والمساهمة في تأسيس دار التقريب بين المذاهب الاسلامية، ونشر فكرة اتحاد المسلمين، والأهم من ذلك كله تعزيز مكانة ودور الدين في المجتمع، جميعها امور ادت الى ازدهار الفكر الديني واحيائه خلال العقدين المذكورين،ونقل الحوزات العلمية الى مرحلة جديدة(١٩٠).

كانت الحوزة العلمية بقم، اهم الحوزات وأوسعها. وتنفرد هذه الحوزة بسهم كبير في عملية الصحوة الاسلامية واحياء الفكر الديني من خلال نشاطاتها، وفعاليات المؤسسات الثقافية والتحقيقية المرتبطة بها، وأعمال طلابها الاصوليين خلال العقدين اللذين سبقا انتصار الثورة الاسلامية، وذلك بعد اقتحامها لميدان النشاط السياسي والجهادي، وتصديها للنظام البهلوي.

من المؤسسات المرتبطة بالحوزة العلمية في قم والتي تأسست في عصر الصحوة الاسلامية ومارست نشاطها في هذا الاتجاه، مايلي: مدرسة اهل البيت (ع) التي تأسست عام ١٩٦١، ومجمع مدرسي الحوزة العلمية بقم الذي تأسس عام ١٩٦٣، ومؤسسة طريق الحق التي تأسست عام ١٩٦٦، ومؤسسة مدرسة امير المؤمنين (ع) التي تأسست عام ١٩٧٠، ومؤسسة الاسلام الثقافية التي تأسست عام ١٩٧٠، ومدرسة الامام امير المؤمنين (ع) التي تأسست عام ١٩٧١، ومؤسسة علوم آل محمد (ص) التي تأسست عام ١٩٦٠(١٩١).

تأسيس دار التبليغ الاسلامي واصدارها للعديد من المجلات والكتب وان لم يكن ينسجم مع مسار النهضة الاسلامية بشكل كامل، بل ومعارضتها لتلك النهضة في بعض الأحيان، وعدم تأييد الامام الخميني لطريقة عملها وبعض المشرفين

عليها، الا أنها كانت تُعدّ مع ذلك كله خطوة نحو الأمام، واستطاعت هذه الدار أن تقدم للطلبة الشباب معلومات جديدة في العلوم الانسانية والدينية، من خلال نشر الكتب الدينية، وتأسيس المكتبات، واصدار المجلات للشباب والأطفال، ومجلة «الهادي» العلمية التحقيقية باللغة العربية.

بعض المدارس الدينية كمدرسة حقاني (المدرسة المنتظرية) التي كان للشهيد بهشتي دور في تأسيسها، ومدرسة آية الله الغلبايغاني، وغيرها، كانت من المدارس الدينية التي يؤمن اساتذتها وطلبتها بالاسلام السياسي وباقامة نظام حكم اسلامي.

بعض المجلات مثل مدرسة الاسلام، ومدرسة التشيع، والانتقام، والبعثة، وتقويم المذهب الجغرافي، وطلوع الاسلام، ومجلة المسجد الأعظم، والتي كان يشرف عليها بعض علماء الدين الثوريين، عملت على نشر الصحوة الاسلامية أيضاً(١٩٢).

ساهمت الحوزات العلمية في مشهد، واصفهان، والري، وطهران، وتبريز، وزنجان، وارومية، وأردبيل، وقزوين، ورشت، ويزد، وغيرها، وكذلك المدارس الدينية، ومكتبات العلوم الاسلامية المرتبطة بها، والتي كانت على صلة وثيقة بالحوزة العلمية بقم،وأفكار الامام الخميني، والعلماء المجاهدين، في احياء الفكر الديني في سائر ارجاء البلاد(١٩٣).

لعبت الحوزة العلمية بمشهد دوراً كبيراً ـ بعد الحوزة العلمية بقم ـ في احياء الفكر الديني الثوري. وتحولت هذه الحوزة في مرحلة ثورة الامام الخميني، الى مركز آخر من مراكز مقاومة النظام بفضل بعض الشخصيات الحوزوية الكبيرة مثل محمد هادي الميلاني، وحسن القمي، والسيد علي الخامنئي، وعبد الكريم هاشمي نجاد، وعباس واعظ الطبسي وغيرهم، ورافقت حركة الامام الخميني والصحوة الاسلامية في أصعب ظروفها. وتجاوبت مدارس العلوم الدينية بمشهد وطلابها مع علماء الدين الثوريين. ومنها تلك الاعتراضات التي قام بها طلبة هذه المدارس عام ١٩٧٥، والمجابهة التي حدثت بينهم وبين عناصر الشرطة والأمن،

والتي ادت الى اعتقال عدد كبير منهم ونفي بعضهم(١٩٤).

تُعدّ ظاهرة علماء الدين الثوريين التبليغيين، من الظواهر السياسية الدينية الاصولية العملية التي انبثقت من قلب الحوزات العلمية، وعملت على نشر عملية احياء الفكر الديني في سائر أرجاء البلاد. وتزامنت هذه الظاهرة مع حركة الامام الخميني وسرعان ما نضجت سياسياً وفكرياً. وكان علماء الدين هؤلاء، يسافرون في أشهر محرم وصفر ورمضان الى سائر المناطق الايرانية لممارسة دور تبليغي واعلامي فيها من خلال القاء الخطب والمحاضرات الدينية والتوعوية، ووضع الجماهير في صورة الحركة الاسلامية المتنامية، وما يجري حولها من مجريات وأحداث سياسية. ومن ابرز رجال تلك الحركة التبليغية الاعلامية: محمد رضا سعيدي، وعبد الكريم هاشمي نجاد، واكبر هاشمي رفسنجاني، وفضل الله مهدي زاده محلاتي، ومحمد رضا مهدوي كني، وابو القاسم خزعلي، ومحمد يزدي، وصادق خلخالي، ومحمد علي كرامي، وعلي مشكيني، والسيد علي خامنئي، والسيد علي اندرزكو، ومهدي شاه ابادي، وعلي اصغر مرواريد، ومحمد تقي عبدوست، وعبد المجيد معاديخواه، ومحمد بهشتي، ومحمد صدوقي، وأسد الله مدني، ومحمد علي قاضي طباطبائي، وحسين خادمي،وعبد الحسين دستغيب(١٩٥).

كان هؤلاء العلماء يستخدمون بعض المساجد كقواعد للانطلاق منها لتحقيق غاياتهم. بينما كان البعض الآخر منهم يتابع تلك الأهداف من خلال بعض الهيئآت، والمدارس، والاجتماعات الاسبوعية،والمؤسسات. فآية الله بهشتي كان يحاضر خلال فترة تواجده بايران، في جلسات تفسير القرآن التي كان يقيمها «مكتب قرآن»(١٩٦)، وكذلك في اجتماعات الجمعية الاسلامية للمهندسين(١٩٧). وكان على صلة بالامام موسى الصدر في لبنان ويبعث اليه من المانيا كراريس باسم صوت الاسلام. كما الف كتاباً باسم «صوت الاسلام في اوربا»، طبعته شركة انتشار المساهمة(١٩٨).

وقام هذا المركز خلال الحرب بين العرب والكيان الصهيوني، باصدار البيانات

والقاء المحاضرات في هامبورغ التي تدعم العرب وتدين الصهاينة وأعمالهم العدوانية(١٩٩).

كان آية الله محمد رضا سعيدي يمارس دوراً تبليغياً في مسجد الامام موسى بن جعفر (ع) بطهران، ويعبِّر فيه عن معارضته للنظام ويندد بانتشار اليهودية والبهائية(٢٠٠).

وكان آية الله اكبر هاشمي رفسنجاني، يشترك في الاجتماعات الاسبوعية للعديد من الجمعيات والهيئآت مثل هيئة مكتب الهداية، ونقابة باعة اللباس، ومكتب الحسين، وهيئة انصار الحسين، ومركز نشر الحقائق الاسلامية، فكان يمارس من خلالها جهاده الاعلامي الذي كان يدور حول العديد من المحاور التي أهمها: دعم فلسطين، والكشف عن دور الاستعمار في البلدان الاسلامية، ووحدة المسلمين شيعة وسنّة، ونهضة الامام الخميني ومعارضة المهرجانات الملكية(٢٠١).

انبرى عبد الكريم هاشمي نجاد في الستينات للتبليغ والارشاد بمشهد من خلال تأسيس «مركز الشباب الثقافي» و«مركز البحث والنقد الديني»، بمعاضدة السيد حسين الأبطحي. وكان الهدف الأول الذي يسعى لتحقيقه مكافحة الفساد الاجتماعي والابتذال الثقافي(٢٠٢).

آية الله السيد علي الخامنئي كان يمارس نشاطه الارشادي والثوري من خلال مساجد الكرامة، والامام الحسن (ع)،وميرزا جعفر. كما كان نشطاً ايضاً في مساجد ايرانشهر خلال نفي النظام له اليها. كما كان على صلة وثيقة بالحوزة العلمية في قم، فكان ينقل عن طريقها الى مشهد بيانات واعلانات الامام الخميني(٢٠٣).

اما آية الله محمد الصدوقي، فكان يتخذ من مسجد حظيرةبيزد، مركزاً لفضح ممارسات نظام الشاه(٢٠٤). فيما كان آية الله عبد الحسين دستغيب يتخذ من المسجد الجامع والعتيق في شيراز، قاعدة للدفاع عن نهضة الامام الخميني، ومكافحة المفاسد الاجتماعية التي كان يروّج لها الشاه لاسيما مهرجان الفن بشيراز، مما اجبر السلطة على الغاء العديد من تلك المهرجانات(٢٠٥).

كان آية الله حسين خادمي منهمكاً في الارشاد الاسلامي وتربية جيل الشباب لاسيما في مؤسسة الأحمدية وفي مساجد مدينة اصفهان. كما أسس العديد من المكتبات الدينيه(٢٠٦). وكان لآية الله جلال الدين طاهري، حضور فاعل في مدينة اصفهان ايضاً(٢٠٧).

كانت القضية الفلسطينية تحظى بأهمية كبيرة لدى المناضلين الايرانيين وذلك لأن فلسطين جزء مهم من كيان العالم الاسلامي، لأنّ عدداً كبيراً من المناضلين الايرانيين تدربوا في المنظمات الفلسطينية على الفنون العسكرية والكفاح المسلح من اجل اسقاط نظام الشاه. وكان بعض الايرانيين قد تلقى تدريبات في مصر ايضاً في عهد جمال عبد الناصر، ثم انتقلوا الى لبنان في أعقاب وفاته. كما كانت سوريا مركزاً آخر لتدريب المناضلين الايرنيين(٢٠٨).

كان الامام موسى الصدر، ومصطفى جمران يدعمان المناضلين الايرانيين ايضاً الى جانب تعبئة الفصائل السياسية والعسكرية اللبنانية ضد الكيان الصهيوني. وكان الامام موسى الصدر يعبِّر عن الامام الخميني بالامام الأكبر، وطالما كان يلتقي بالسيد مصطفى الخميني والسيد أحمد الخميني وسائر المناضلين الايرانيين كجلال الدين فارسي. كما كان على صلة وثيقة بعلماء الدين الايرانيين لاسيما آية الله محمد هادي الميلاني في مشهد. كما كان على صلة بالشهيد آية الله بهشتي(٢٠٩).

من الأعمال المهمة ضمن اطار حركة اليقظة الاسلامية منذ عام ١٩٦٧ وحتى عام ١٩٧٩، تلك الحركة الثقافية التي قامت على يد بعض علماء الدين والمثقفين المتدينين، والتي من ابرز نشاطاتها ترجمة مؤلفات سيد قطب وأخيه محمد قطب الى اللغة الفارسية. وكان المناضلون الايرانيون على اتصال بحركة الاخوان المسلمين منذ تأميم صناعة البترول في ايران. وكان لأفكارهم تأثير واضح على العلماء المناضلين والشباب الايراني.

من اهم الشخصيات الايرانية التي ترجمت مؤلفات سيد قطب مايلي: آية الله السيد على خامنئي، والسيد محمد خامنئي، والسيد هادي خسرو شاهي، وعلي

حجتي كرماني، وابراهيم مير باقري، ومحمد جعفر امامي. وقد تُرجمت بعض آثاره مرتين من قبل اثنين من المترجمين.

كما ترجم العلماء الايرانيون المجاهدون او المثقفون المتدينون ما يزيد عن ١٢ مصنفاً من تصانيف محمد قطب الى اللغة الفارسية وذلك لتقديم مزيد من المعلومات عن الاسلام السياسي. كما تُرجمت مؤلفات مفكرين اسلاميين آخرين. ولعبت تلك الآثار المترجمة دوراً فاعلاً في حركة الصحوة الاسلامية(٢١٠).

انفتحت خلال عام ١٩٧٧، آفاق أفضل امام حركة الصحوة الاسلامية بسبب العديد من العوامل التي من بينها فوز الحزب الديمقراطي في انتخابات الرئاسة الأمريكية، حيث ظهرت في اعقاب ذلك تغييرات مهمة في الاجواء السياسية للبلدان المرتبطة بالعجلة الأمريكية بما فيها ايران. وانتهت تاكيدات الرئيس الأمريكي جيمي كارتر على ضرورة التخلي عن سياسة القمع وخلق اجواء سياسية مفتوحة، لصالح المعارضين والمناضلين السياسيين الايرانيين الذين كان معظمهم اما في السجون، او المنافي، او يعيشون حالة الصمت الاجباري(٢١١). واخذ النظام يطلق في اعقاب ذلك سراح السجناء السياسيين تدريجياً، واغتنمت القوى الدينية الفرصة لتصعيد حملة الانتقاد والاعتراض الموجهة ضد الحكومة. فعلى سبيل المثال حينما أثارت صحيفة «كيهان» السؤال التالي: ما هو الداء الذي تعاني منه ايران؟ تلقت تلك الصحيفة ما يربو عن ٤٠ ألف اجابة على ذلك السؤال(٢١٢).

صفوة القول هي انّ سياسة الاصلاح التي كانت تسيطر عليها الحكومة بدقة وحذر، عملت على اتحاد المعارضين السياسيين، وزعزعة كيان النظام البهلوي، وقطع الصحوة الاسلامية لخطوات اساسية على طريق تحقيق النصر النهائي، والامر الذي أجبر النظام على التراجع عن كثير من اهدافه في الميدانين الاجتماعي والثقافي.

في منتصف عام ١٩٧٩ ازداد تلاحم علماء الدين السائرين على خطى الامام

الخميني، وانبثق عنهم مجمع العلماء المجاهدين. وكان من انشط شخصياته كل من: آيات الله محمد بهشتي، ومرتضى مطهري، ومحمد مفتح، ومحمد رضا مهدوي كني، واكبر هاشمي رفسنجاني، وحجج الاسلام محمد جواد باهنر، وهادي خسرو شاهي، وعبد المجيد ايرواني، وعلي اكبر ناطق نوري، وجعفر شجوني، ومهدي كروبي، وهادي غفاري.

وأخذ هؤلاء العلماء المجاهدون يخططون منذ ذلك الحين للتظاهرات، وخطب المساجد، واعداد الشعارات، وبلورة وتنظيم الثورة الاسلامية. ولعبت المساجد منذ تلك اللحظة دوراً جوهرياً في توجيه الثورة. وكان آية الله مطهري وآية الله بهشتي وغيرهما، حلقة الوصل بين الامام في النجف ثم في باريس وبين الشعب الايراني(٢١٣).

الحديث الآخر الذي ادخل حركة الصحوة الاسلامية في مرحلة جديدة، كان وفاة آية الله السيد مصطفى الخميني النجل الاكبر للامام الخميني. وتحولت مجالس تأبينه الى مجالس للتنديد بالنظام البهلوي والاشادة بالامام الخميني ونهضته الاسلامية(٢١٤).

فضلاً عن ردود الفعل داخل البلاد، حدثت ردود فعل خارج ايران ابدتها الجمعيات الطلابية الاسلامية في اوربا وكندا وأمريكا، واقامة مراسم التأبين والحداد، وصدور البيانات، والقاء الكلمات والخطابات التي تشيد بالدور الذي كان يلعبه السيد مصطفى في الحركة التي كان يقودها والده الامام الخميني، مع التأكيد على مرجعيته(٢١٥). وكل تلك الأعمال والنشاطات كانت تنم عن انسجام حركة الصحوة الاسلامية، وصعوبة احتوائها، وقبول الجماهير للاسلام السياسي والقيادة الدينية لاقامة نظام حكم اسلامي، والذي تحقق في شباط عام ١٩٧٩ بفضل الجهود والنشاطات الدؤوبة المتلاحقة على مدى عقدين من الزمن.

هوامش الفصل الثاني:

١ ـ وليم فلور، مختارات من تاريخ ايـران الاجـتماعي في العـصر القـاجاري، تـرجمـة ابي القاسم سري، طهران، طوس، ج ٢، ص ٢٠.

٢ ـ احمد سيف، اقتصاد ايران خلال القرن التاسع عشر، طهران، ١٩٩٤، ص ٤٩.

٣ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: سجاد راعي كلوجه، القاجارية وبريطانيا والاتـفاقيات الاستعمارية، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠١، ص ١٥ ـ ٧٤.

٤ ـ عبد الرضا هوشنك مهدوي، تاريخ العلاقات الخارجية الايرانية منذ بـدايـة العـصر الصفوي وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، طهران، امير كبير، ط ٥، ١٩٩٦، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

٥ ـ أقا احمد كرمانشاهي، مرآة الأحوال العـالمية، تـصحيح عـلي دواني، طـهران، مـركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٦، ص ١١٠.

٦ ـ روح الله حسينيان، اربعة عشر قرناً من الجهود الشيعية للبقاء والنمو، طهران، مـركز وثائق الثورة الاسلامية، ط ٢، ٢٠٠٣، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

٧ ـ يد الله هنري لطيف بور، الثقافة السياسية للشيعة والثورة الاسلامية، طهران، مـركز وثائق الثورة الاسلامية، ط ٢، ٢٠٠١، ص ١٠٧.

٨ ـ حسين آباديان، الرواية الايرانية للحرب بين ايران وروسيا، طهران، مـركز الوثـائق والتاريخ الدبلوماسي، ٢٠٠١، ص ٩٧ ـ ٩٨.

٩ ـ عبد الرزاق دنبلي، المآثر السلطانية، بجهود غلام حسين صدري، طهران، ابـن سـينا، ١٩٧٢، ص ١٤٦.

١٠ ـ ميرزا عيسى قائم مقام فراهاني، احكام الجهاد وأسباب الرشاد، بجهود غلام حسين زركري نجاد، طهران، بقعة، ٢٠٠١، ص ٧٥ ـ ٧٦.

١١ ـ نفس المصدر.

١٢ ـ نفس المصدر، ص ٨١.

١٣ ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ٢٠٨ ـ ٢١١.

١٤ ـ حامد الغار، الدين والدولة في ايران، ترجمة ابي القاسم سري، طهران، طوس، ط ٢، ١٩٩٠، ص ٨٧ ـ ٩٧.

١٥ ـ محمد تقي لسان الملك،ناسخ التواريخ، بجهود جمشيد كيانفر، طهران، أساطير، ١٩٩٨، ج ١، ص ٣٦٤.

١٦ ـ نفس المصدر، ص ٣٦٥.

١٧ ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

١٨ ـ محسن بهشتي سرشت، دور العلماء في السياسة منذ الدستورية وحتى سقوط القاجارية، طهران، معهد الامام الخميني والثورة الاسلامية، ٢٠٠١، ص ٦٧.

١٩ـ حسين آباديان، سابق، ص ١١٠.

٢٠ ـ نفس المؤلف، الفكر الديني والحركة ضد النظام في ايران، طهران، مؤسسة دراسات تاريخ ايران المعاصر، ١٩٩٧، ص ٤٥.

٢١ ـ موسى النجفي وموسى فقيه حقاني، تاريخ التغييرات السياسية في ايران، طهران، مؤسسة دراسات تاريخ ايران المعاصر، ٢٠٠٢، ص ١١٨ ـ ١١٩.

٢٢ ـ محمد تقي لسان الملك (سپهر)، سابق، ج ٢، ص ١٤٠٨.

٢٣ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، طهران، مركز دائرة المعارف الاسلامية، ج ١٠، ٢٠٠١، ذيل «امير كبير»، (علي اكبر ولايتي).

٢٤ ـ موسى النجفي، سابق، ص ٢٣٦.

٢٥ ـ حامد الغار، سابق، ص ٢٣٦.

٢٦ ـ حسين آباديان، سابق، ص ٤٩ ـ ٥٠.

٢٧ ـ احمدكسروي، تاريخ مشروطة ايران، طهران، امير كبير، ج ١، ١٩٧٩، ص ١٠.

٢٨ ـ محسن بهشتي سرشت، سابق، ص ٧٧ ـ ٨١.

٢٩ ـ صادق زيبا كلام، التقليد والحداثة، طهران، ١٩٩٨، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

٣٠ ـ موسى النجفي، تعامل الدين والسياسة في ايران، طهران، مؤسسة دراسات تاريخ ايران المعاصر، ١٩٩٩، ص ١٨٩ ـ ١٠٠؛ ابراهيم تيموري، عصر الجهل ام تاريخ الامتيازات في ايران، طهران، اقبال، ط ٤، ١٩٨٤، ص ١٠٨ ـ ١١٢.

٣١ ـ عبد الهادي الحائري، التشيع والمشروطية في ايران ودور الايرانيين المقيمين في العراق، طهران، امير كبير، ط ٢، ١٩٨٥، ص ٤٠ ـ ٤٧ و٢٦ ـ ٢٩.

٣٢ ـ حجة الله اصيل، حياة وفكر ميرزا ملكم خان ناظم الدولة، طهران، ١٩٩٣، ص ٨٢ ـ ٨٣.

٣٣ ـ محمد مددبور، سير الفكر المعاصر، طهران، التربية، ١٩٩٣، ص ٣٣ ـ ٣٧.

٣٤ ـ موسى النجفي، سابق، ص ١٠٠ ـ ١٠٤.

٣٥ ـ حسين ابادیان، سابق، ص ٤٧ ـ ٤٨.

٣٦ ـ نفس المصدر، ص ٧١ ـ ٨٠.

٣٧ ـ ملا محمد علي الهيدجي، الرسالة الدخانية، بجهد علي اكبر ولايتي، طهران، مركز الطبع والنشر في وزارة الخارجية، ٢٠٠٢، ص ٥٢ ـ ٥٣.

٣٨ ـ حسين ابادیان، سابق، ص ١٨٩ ـ ١٩٢.

٣٩ ـ عباس الرضوي، «السيد جمال الدين، ابن الحوزة»، السيد جمال، جمال الحوزات، بجهود كتّاب مجلة الحوزة، قم، مكتب التبليغات الاسلامية في الحوزة العلمية بقم، ١٩٩٦، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٩.

٤٠ ـ نفس المصدر، ص ٢٣٥ ـ ٢٤٠.

٤١ ـ محمد جواد صاحبي، السيد جمال الدين الأسد أبادي، مؤسس نهضة احياء الفكر

الديني، طهران، ١٩٩٦، ص ٢٢٤ ـ ٢٤٠.

٤٢ ـ غلام حسين زركري نجاد، «بحث في الأفكار السياسية للسيد جمال الدين الأسد أبادي»، أفكار ونضالات السيد جمال الدين الأسد أبادي (مجموعة مقالات)، اعداد غلام حسين زركري نجاد ورضا رئيس الطوسي، طهران، مؤسسة حسينية الارشاد، ١٩٩٧، ص ٣٥.

٤٣ ـ حامد الغار، سابق، ص ٢٩٥.

٤٤ ـ نفس المصدر، ص ٣٠٢.

٤٥ ـ محمد مددبور، سير الفكر المعاصر، الكتاب الثاني: تجديد واصلاح الدين في أفكار السيد جمال الدين الأسد أبادي، طهران، التربية، ١٩٩٣، ص ١٥ ـ ٢٠.

٤٦ ـ مقصود فراستخواه، «السيد جمال الدين الأسد أبادي والفكر الديني الحديث»، التاريخ والثقافة المعاصرة، السنة ٥، العددان ٣ و ٤، ١٩٩٦، ص ٢٠١ و ٢١٢.

٤٧ ـ عبد الهادي الحائري، سابق، ص ٢٩٨.

٤٨ ـ حامد الغار، سابق، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

٤٩ ـ احمد كسروي، سابق، ج ١، ص ٢٩ ـ ٣١.

٥٠ ـ هاشم محيط مافي، مقدمات المشروطية، بجهود مجيد تفرشي وجواد جان فدا، طهران، العلمي، ١٩٨٤، ص ٧٤.

٥١ ـ عبد الله المستوفي، شرح حياتي او التاريخ الاجتماعي والاداري في عصر القاجار، طهران، زوار، ١٩٩٢، ج ٢، ص ٦١ ـ ٦٣.

٥٢ ـ عبد الهادي الحائري، سابق، ص ١٠٢ ـ ١٠٥.

٥٣ ـ محمد جواد صاحبي، الفكر الاصلاحي في الحركات الاسلامية، طهران، كيهان، ١٩٨٨، ص ١٩٠ ـ ١٩٢.

٥٤ ـ نفس المصدر، ص ١٩٤ ـ ١٩٧.

٥٥ ـ لمزيد من الاطلاع، راجع: غلام حسين زركري نجاد، رسائل المشروطية، طهران،

١٩٩٥؛ حسن أباديان، الأسس النظرية لحكومة المشروطة والمشروعة، طهران، ١٩٩٥، ص ١٣٢ـ ٢٤٣.

٥٦ ـ فريدون اكبر زاده. دور القيادة في نهضة المشروطة وتأميم البترول والثورة الاسلامية، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ٢٩ ـ ٥٦.

٥٧ ـ نفس المصدر، ص ٧٠ ـ ٧١.

٥٨ ـ حسين أباديان، سابق، ص ٦٤.

٥٩ـ محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، طهران،شركة انتشار المساهمة، ١٩٨٢، ص ٤٩.

٦٠ ـ عبد الهادي الحائري، سابق، ص ١٠٩.

٦١ ـ نفس المصدر، ص ١١٠ ـ ١١٧.

٦٢ ـ حسن نظام الدين زاده، هجوم الروس واجراءات رؤساء الدين لحماية ايران، بجهود نصر الله صالحي، طهران، ١٩٩٨، ص ٣ ـ ٢٤.

٦٣ ـ علي رضا ملائي تواني، المشروطة والجمهورية، طهران، ٢٠٠٢، ص ١٦٢ ـ ١٧٥.

٦٤ ـ محمد حسين ركن زاده آدميت، فارس والحرب العالمية، طهران، اقبال، ١٩٧٠، ص ١١.

٦٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: قاسم ياحسيني، رئيس علي الدلواري، العدوان العسكري البريطاني ومقاومة الجنوب، طهران، ١٩٩٧.

٦٦ ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ٣٤٤ ـ ٣٤١.

٦٧ ـ محمد باقر وثوقي،آية الله السيد عبد الحسين اللاري وحركة المطالبة بالمشروطة، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٤، ص ٢١٤ ـ ٢١٩.

٦٨ ـ نهضة الغابة برواية وثائق وزارة الخارجية، بجهود رقية السادات عظيمي، طهران، مكتب الدراسات السياسية والدولية، ١٩٩٨، المقدمة، ص ١٥ ـ ١٨.

٦٩ ـ ابراهيم فخرائي، زعيم الغابة، طهران، ص ٥٠ ـ ٥٩.

٧٠ ـ شابور رواساني، نهضة الغابة، طهران، مكتب البحوث الثقافية، ٢٠٠١، ص ٣٧ ـ ٣٨.

٧١ ـ داريوش رحمانيان، تحدي الجمهورية والسلطنة في ايران، طهران، نشر المركز، ٢٠٠٠، ص ٤٢.

٧٢ ـ علي اصغر شميم، ايران في عهد الدولة القاجارية، طهران، العلمي، ط ٢، ١٩٩١، ص ٥٥٩ ـ ٦٠٣؛ محمد جواد شيخ الاسلامي، ملامح أحمد شاه القاجاري، ج ٢، طهران، ١٩٩٣، ص ٩٠ ـ ١٠٨.

٧٣ ـ علي اصغر شميم، سابق، ص ٦٠٣.

٧٤ ـ السلالة البهلوية والقوى الدينية برواية تاريخ كمبريج، ترجمة عباس مخبر، طهران، ط ٣، ١٩٩٦، ص ٢١ ـ ٢٢؛ علي رضا ملائي تواني، سابق، ص ٣٣٥.

٧٥ ـ علي دواني، «أساتذة آية الله الشهيد حسن المدرس»، المدرس، التاريخ والسياسة (مجموعة مقالات)، طهران، مؤسسة الدراسات الثقافية، ١٩٩٦، ص ٤٤ ـ ٤٥.

٧٦ ـ حسين مكي، تاريخ ايرن على مدى عقدين، طهران، العلمي، ١٩٩٥، ط ٢، ص ٤٩٥.

٧٧ ـ علي رضا ملائي تواني، سابق، ص ٣٤٥ ـ ٣٥٨.

٧٨ ـ عبد الهادي الحائري، سابق، ص ١٨٧ ـ ١٩٣.

٧٩ ـ علي رضا ملائي تواني، مجلس الشورى الوطني وترسيخ دكتاتورية رضا شاه، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، طهران، ٢٠٠٢، ص ١١٩ ـ ١٢٩.

٨٠ ـ حسين مكي، سابق، ج ٢، ص ٤٦٥ ـ ٤٧٣.

٨١ ـ داريوش رحمانيان، سابق، ص ١٤٨ ـ ١٦٤.

٨٢ ـ السلالة البهلوية والقوى الدينية، سابق، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

٨٣ ـ حميد بصيرت منش، العلماء ونظام الشاه، طهران، عروج للطبع والنشر، ١٩٩٧، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

٨٤ ـ الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري، بجهود عماد الدين فياضي، طهران، مركز وثائق

الثورة الاسلامية، ١٩٩٩، ص ٦٢ ـ ٦٦؛ التاريخ الشفهي للثورة الاسلامية، ج ١، بجهود غلام رضا كرباسجي، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠١، ص ٢٦ ـ ٢٧.

٨٥ ـ موسى النجفي، سابق، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٧.

٨٦ ـ موسوعة العالم الاسلامي، طهران، مركز دائرة المعارف الاسلامية، ١٩٩٦، ذيل «البافقي»، (حامد الغار).

٨٧ ـ موسى النجفي، الفكر السياسي وتاريخ نهضة الحاج نور الله الاصفهاني، طهران، مؤسسة دراسات تاريخ ايران المعاصر، ط ٢، ١٩٩٩، ص ٨٤ ـ ٨٨.

٨٨ ـ حميد بصيرت منش، سابق، ص ٢٩٤.

٨٩ ـ المرجعية في ميدان الاجتماع والسياسة، اعداد محمد حسين منظور الأجداد، طهران، شيرازه، ٢٠٠٠، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٥.

٩٠ ـ الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري، سابق، ص ٨٧ ـ ٨٨.

٩١ ـ حميد بصيرت منش، سابق، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٥.

٩٢ ـ السلالة البهلوية والقوى الدينية برواية تاريخ كمبريج، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

٩٣ ـ موسوعة العالم الاسلامي، ج ٥، طهران، مركز دائرة المعارف الاسلامية، ٢٠٠٠، ذيل «بهلوي»، ص ٨٤٣ ـ ٨٤٧.

٩٤ ـ رسول جعفريان، التيارات والمنظمات الدينية السياسية في ايران «الفترة ١٩٤١ ـ ١٩٧٩)، طهران، المؤسسة الثقافية للفكر المعاصر، ط ٣، ٢٠٠١، ص ١٨ ـ ٢٢.

٩٥ ـ روح الله حسينيان، عشرون عاماً من المحاولات للاسلام الشيعي في ايران ١٩٤١ ـ ١٩٦١، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ٩٥ ـ ٩٨.

٩٦ ـ السلالة البهلوية والقوى الدينية برواية تاريخ كمبريج، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

٩٧ ـ المرجعية في ميدان الاجتماع والسياسة، ص ٤١٠ ـ ٤٢٥.

٩٨ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ٧٤ ـ ٩١.

٩٩ ـ فريدون اكبر زاده، سابق، ص ١٠٠ ـ ١٠٣.

١٠٠ ـ آية الله الكاشاني والنفط، اعداد حسين كل بيدي، طهران، الاسلامية، ٢٠٠١،

ص ٣٥ ـ ٢٢٠.

١٠١ ـ روح الله حسينيان، سابق،ص ٦٣ ـ ٦٦.

١٠٢ ـ داود أميني، جمعية «فدائيان اسلام» ودورها في التحولات السياسية ـ الاجتماعية في ايران، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ١١٢ ـ ١١٨.

١٠٣ ـ نفس المصدر، ص ٢١٢، ٢١٣.

١٠٤ ـ آية الله الكاشاني والنفط، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٧.

١٠٥ ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ١٧٦.

١٠٦ ـ نفس المصدر، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١.

١٠٧ ـ علي رضا كريميان، الحركة الطلابية في ايران، طهران،مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ١١٥ ـ ١٢٠.

١٠٨ ـ بهرام افراسيابي وسعيد دهقان، طالقاني والثورة، طهران، نيلوفر، ط ٢، ١٩٨١، ج ٢، ص ٥٩ ـ ٦١.

١٠٩ ـ لطف الله ميثمي، من نهضة الحرية والى المجاهدين، طهران، صمدية، ١٩٩٩، ج ١، ص ٨٨ ـ ٩١.

١١٠ ـ رحيم روح بخش، «سوط الصحوة، طالقاني استراتيجياً، من منظار السافاك»، الأفق الايراني، العدد ٢١، ٢٠٠٣، ص ٤٧ ـ ٥٧.

١١١ ـ عباس خلجي، الاصلاحات الأمريكية وانتفاضة ١٥ خرداد، طهران،مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ٤٤ ـ ٤٥.

١١٢ ـ محمد علي زكريائي، علم اجتماع الثقافة الدينية، طهران، آذربون، ط ٣، ١٩٩٩، ص ٩٠.

١١٣ ـ روح الله حسينيان، ثلاث سنوات من نضال المرجعية الشيعية (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤)، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٣، ص ١٢٦.

١١٤ ـ محمد حسن رجبي، الحياة السياسية للامام الخميني، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ط ٢، ١٩٩٩، ج ١، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

١١٥ ـ رحيم روح بخش، «ميراث آية الله البروجردي»، الحوار، العدد ٣٢، صيف ٢٠٠١، ص ٢٢ ـ ٢٥.

١١٦ ـ السلالة البهلوية والقوى الدينية، سابق، ٣٠٤.

١١٧ ـ مهرزاد بروجردي، المثقفون الايرانيون والغرب، ترجمة جمشيد الشيرازي،طهران، ط ٣، ١٩٩٩، ص ١٤٠.

١١٨ ـ بحث حول المرجعية وعلماء الدين (مجموعة مقالات)، طهران، انتشار، ١٩٧٠.

١١٩ ـ أ. مراد، حامد الغار، ن. برك وآخرون، حركة الصحوة في العالم الاسلامي، ترجمة محمد مهدي جعفري، طهران، انتشار، ١٩٨٣، ص ١٣١ ـ ١٣٣.

١٢٠ ـ محمد تقي قزل سلفي، «الامام الخميني، خطاب الاحياء وتحديات الخطابات المهيمنة»، الايديولوجية، والزعامة، وعملية الثورة الاسلامية، طهران، مؤسسة عروج، ٢٠٠٣، ج ٢، ص ٢٥٢.

١٢١ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

١٢٢ ـ عباس خلجي، سابق، ص ١٢٣.

١٢٣ ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

١٢٤ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٤٢

١٢٥ ـ محمد علي زكريائي، سابق، ص ١٠٤ ـ ١١٠.

١٢٦ ـ صحيفة النور (مجموعة خطابات وبيانات الامام الخميني)، اعداد منظمة الوثائق الثقافية للثورة الاسلامية، طهران، ط ٢، ١٩٩١، ج ١، ص ٤٠ ـ ٤٢.

١٢٧ ـ نفس المصدر، ج ١، ص ٣٧ و٤٣.

١٢٨ ـ مهدي عراقي، خاطرات الشهيد مهدي عراقي، اعداد محمد مقدسي وغيره، طهران، مؤسسة رسا للخدمات الثقافية، ١٩٩، ص ١٥١.

١٢٩ ـ رحيم روح بخش، «ميراث آية الله البروجردي»، سابق، ص ٣٠.

١٣٠ ـ مركز وثائق الثورة الاسلامية، رقم الملف ٢٠٤، ص ٣ ـ ٦.

١٣١ ـ رحيم روح بخش، «دراسة انتفاضة ١٥ خرداد»، الحوار، العدد ٢٩، خريف

٢٠٠٠، ص ٣٦ ـ ٣٧.

١٣٢ ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ١٥٣ ـ ١٥٧.

١٣٣ ـ رحيم روح بخش، سابق، ص ٥٣.

١٣٤ ـ عباس علي عميد زنجاني، الثورة الاسلامية في ايران، طهران مكتب نشر المعارف، ص ٢٠٠٢، ص ١٣٧.

١٣٥ ـ نفس المصدر، ص ١٤٢ ـ ١٤٦.

١٣٦ ـ صحيفة النور، ج ١، ص ٧٣ ـ ٧٥.

١٣٧ ـ نفس المصدر، ص ٩١ ـ ٩٣.

١٣٨ ـ حميد روحاني، نهضة الامام الخميني، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٥، ج ١، ص ٥٥٣.

١٣٩ ـ رحيم روح بخش، سابق، ص ٦٨ ـ ٦٩.

١٤٠ ـ عباس علي عميد زنجاني، سابق، ص ١٥٠.

١٤١ ـ مهرزاد بروجردي، سابق، ص ١٥٨ ـ ١٦٣.

١٤٢ ـ حميد رضا كرمي بور، جامعة التعليمات الاسلامية، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠١، صفحات مختلفة.

١٤٣ ـ مهدي بازرجان، ستون عاماً من الخدمة والمقاومة (مذكرات مهدي بازرجان)، بجهود غلام رضا نجاتي، طهران، مؤسسة رسا للخدمات الثقافية، ١٩٩٦، ج ١، ص ٣٧٤.

١٤٤ ـ وثائق نهضة حرية ايران، طهران، نهضة حرية ايران، ١٩٨٢، ج ١، ص ٤٤.

١٤٥ ـ عباس علي عميد زنجاني، سابق، ص ١٥٠.

١٤٦ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

١٤٧ ـ مهدي عراقي، سابق، ص ١٩١.

١٤٨ ـ مهدي بازرجان، سابق، ج ١، ص ٥٤٤.

١٤٩ ـ محمد حسن رجبي، سابق، ج ١، ص ٣٣٩ ـ ٣٤١.

١٥٠ ـ مرتضى مطهري، «إحياء الفكر الديني»، عشرة مقالات، طهران، صدرا، ط ٥، ١٩٩٤، ص ١٢٩ ـ ١٥١؛ نفس المؤلف، احياء الفكر الاسلامي، طهران، مكتب النشر الاسلامي، ١٩٨٢، ص ٧ ـ ١٤.

١٥١ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٩٢ ـ ١٩٧.

١٥٢ ـ علي رضا كريميان، الحركة الطلابية في ايران، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ٢١٤ ـ ٢١٧.

١٥٣ ـ سعيد برزين، الحياة السياسية للمهندس مهدي بازرجان، طهران، نشر مركز، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

١٥٤ ـ اسماعيل حسن زادة، «تأمل في ظهور وتكوين حزب الملل الاسلامية»، متين، السنة ٢، العدد ٥ و٦، شتاء ١٩٩٩، وربيع ٢٠٠٠، ص ٦٢ ـ ٨٢.

١٥٥ ـ غلام رضا نجاتي، تاريخ سياسة ربع قرن في ايران، طهران، مؤسسة رسا، ط ٤، ١٩٩٤، ج ١، ص ٣٩٣ ـ ٤٠٧.

١٥٦ ـ إعلان المواقف الايديولوجية، منظمة «مجاهدين خلق ايران»، ١٩٧٥.

١٥٧ ـ احمد الخميني، «تحليل لأحداث الثورة الاسلامية وحياة الامام الخميني»، الامام الخميني وقراءة جديدة للدين (مجموعة مقالات)، إعداد امير رضا ستوده وحميد رضا سيد ناصري، طهران، مؤسسة الذكر، ١٩٩٩، ص ٧٥.

١٥٨ ـ خواطر حول السيد مصطفى الخميني، اعداد اللجنة العلمية لمؤتمر الشهيد آية الله السيد مصطفى الخميني، طهران، ١٩٩٧، ج ١، ص ٣٨٨ ـ ٣٩١ و٢٨٢ و١٤٢ ـ ١٤٣.

١٥٩ ـ جلال الدين فارسي، زوايا مظلمة، طهران، حديث، ١٩٩٤، ص ١٣٨.

١٦٠ ـ حسن يوسفي الاشكوري، في طلب الحرية، طهران، مؤسسة بازرجان الثقافية، ١٩٩٧، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

١٦١ ـ نيكي آر. كدي، جذور الثورة الايرانية، ترجمة عبد الرحيم كواهي، طهران، القلم، ١٩٩٠، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

١٦٢ ـ مهرزاد بروجردي، سابق، ص ١١٨ ـ ١٢٣؛ محمد علي زكريائي، سابق، ص ١٨٩ ـ ١٩٣.

١٦٣ ـ سعيد برزين، سابق، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

١٦٤ ـ مهرزد بروجردي، سابق، ص ١٦٧.

١٦٦٥ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢؛ فرهاد شيخ فرشي، الثقافة الدينية والثورة الاسلامية، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

١٦٦ ـ عباس علي عميد زنجاني، سابق، ص ١٦٤.

١٦٧ ـ ابن الشعب في مرآة الثورة الاسلامية، إعداد مركز الوثائق الثقافية للثورة الاسلامية، طهران، وزارة الارشاد الاسلامي، ١٩٨٢، ج ١، ص ٢٥.

١٦٨ ـ نفس المصدر، ص ٢٥ ـ ٢٦.

١٦٩ ـ أنصار الامام برواية وثائق السافاك (الشهيد محمد علي رجائي)، طهران، مركز دراسات الوثائق التاريخية لوزارة الأمن، ١٩٩٩، ص ٢٢.

١٧٠ ـ لطف الله ميثمي، سابق، ج ١، ص ٨٩.

١٧١ ـ حميد روحاني، سابق، ج ٢، ص ٦١٥ ـ ٦١٦.

١٧٢ ـ نفس المصدر، ص ٦٣٤ ـ ٦٣٩.

١٧٣ ـ نفس المصدر، ص ٦٨١ ـ ٦٩٥.

١٧٤ ـ علي دواني، نهضه علماء الدين في ايران، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٨، ج ٥ و٦، ص ٢٠٩.

١٧٥ ـ حميد روحاني، سابق، ج ٢، ص ٧٤٥.

١٧٦ ـ علي دواني، سابق، ج ٥ و٦، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

١٧٧ ـ علي رضا كريميان، سابق، ص ٢٧١ ـ ٢٧٣.

١٧٨ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (الشهيد بهشتي)، سابق، ص ١٢٣ ـ ١٢٧ و٧٧ ـ ٧٨ و٦٧ و٣٤ ـ ٣٩.

١٧٩ ـ علي رضا كريميان، سابق، ص ٢٧٤.

١٨٠ ـ ارشيف مركز وثائق الثورة الاسلامية، ملف الجمعية الاسلامية للطلبة خارج البلد، رقم ٦٢٩، ص ٢٣.

١٨١ ـ علي رضا كريميان، سابق، ص ٢٧٥ ـ ٢٩٢.

١٨٢ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: شريعتي برواية وثائق السافاك، ج ٣، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٩، معظم الصفحات.

١٨٣ ـ عباس علي عميد زنجاني، سابق، ص ١٧٠ ـ ١٧٣.

١٨٤ ـ غلام رضا نجاتي، سابق، ج ١، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

١٨٥ ـ شريعتي برواية وثائق السافاك، سابق، ج ٢، ص ١٠٩ ـ ١١١.

١٨٦ ـ حميد روحاني، سابق، ج ٣، ص ٩٩٨ ـ ١٠٠٤.

١٨٧ ـ غلام علي رجائي، سيرة الشهيد رجائي، طهران، شاهد للنشر، ١٩٩٨، ص ٢٢١؛ سجاد راعي كلوجه، الحياة السياسية للشهيد رجائي، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٣، ص ٨٣ ـ ٨٤.

١٨٨ ـ عماد الدين باقي، حركة الطلبة الايرانيين منذ البداية وحتى الثورة الاسلامية، طهران، ٢٠٠٠، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣.

١٨٩ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٧٧ ـ ١٧٩.

١٩٠ ـ نفس المصدر، ص ١٣١ ـ ١٣٤.

١٩١ ـ علي رضا سيد كباري، الحوزات العلمية الشيعية في العالم، طهران، امير كبير، ١٩٩٩، ص ٤١٤ ـ ٤٢٠.

١٩٢ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٥٩ ـ ١٧٤.

١٩٣ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: علي رضا سيد كباري، سابق، ص ٣٥١ ـ ٧٦٩.

١٩٤ ـ نفس المصدر، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٣؛ غلام رضا جلالي، مشهد في صبيحة نهضة الامام الخميني، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٩، ص ١٤٢؛ روح الله حسينيان، سابق، ص ١٣٧ ـ ١٣٩.

١٩٥ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

١٩٦ ـ انصار الامام الخميني برواية وثائق السافاك، سابق، ص ٢٠٥ و٢٣٨ ـ ٢٣٩ و٢٤٤ ـ ٢٤٥ و٢٥٧ ـ ٢٦٧.

١٩٧ ـ نفس المصدر، ص ٢٧ و ٢٣١.

١٩٨ ـ نفس المصدر، ص ٧٤ ـ ٧٥ و١٠٦ ـ ١٠٩ و١١٨.

١٩٩ ـ نفس المصدر، ص ٩٦ ـ ١٠٠ و٢٠٦ ـ ٢٠٧.

٢٠٠ ـ ارشيف مركز وثائق الثورة الاسلامية، «ملف آية الله محمد رضا سعيدي»، الرقم ١٣٣٤، ص ١٤ ـ ٢١ و٤٣؛ الرقم ١٣٣٥، ص ٥٤ ـ ٦٣ و٧٢ ـ ٧٥ و٩٨ ـ ١٠٢؛ الرقم ١٣٣٦؛ ص ٧ ـ ١٩ و٥١ ـ ٥٣ و٦٥ ـ ٧١؛ الرقم ١٣٣٧، ص ٨ ـ ٩٠.

٢٠١ ـ ارشيف مركز وثائق الثورة الاسلامية، «ملف آية الله اكبر هاشمي رفسنجاني»، الرقم ١١٧٧، ص ١٢ ـ ١٦ و١٩ ـ ٦٩، و٨٢ ـ ٨٥ و٩٩ ـ ١١٠ و٢ ـ ٣؛ الرقم ١١٧٨، ص ٣٥ ـ ٦٠، و٦٨ ـ ٧٨ و١٠٢ ـ ١٥٥.

٢٠٢ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (الشهيد حجة الاسلام السيد عبد الكريم هاشمي نجاد)، طهران، مركز الوثائق التاريخية لوزارة الأمن، ١٩٩٨، ص ٥٩ و١٤٠ و١٤٨ و١٥٠ ـ ١٥٧ و١٧٣ ـ ١٧٤ و٢٥٢ ـ ٢٥٣ و٣١١ ـ ٣٢٢ و٣٥٤ ـ ٣٥٥ و٤٢٤ ـ ٤٢٧ و٦٣٤ و٦٤٤ و٦٩٨.

٢٠٣ ـ حياة زعيم الثورة، إعداد المؤسسة الثقافية لقدر الولاية، طهران، ١٩٩٩، ص ٤١ ـ ٦٧.

٢٠٤ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (آية الله الشهيد الحاج الشيخ محمد صدوقي)، طهران، مركز دراسة الوثائق التاريخية لوزارة الأمن، ١٩٩٨، ص ٧٨ ـ ٧٩ و٨٤ ـ ٨٩ و٢٩٢ ـ ٢٩٦.

٢٠٥ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (الشهيد آية الله السيد عبد الحسين دستغيب)، طهران، ١٩٩٩، ص ٢٧٨ ـ ٢٩٦ و٤٨١ ـ ٥٠٧ و٥٠٩ ـ ٥١٥.

٢٠٦ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (آية الله حسين الخادمي)، طهران، ٢٠٠١،

معظم الصفحات.

٢٠٧ ـ نفس المصدر، ص ٣١٨.

٢٠٨ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (الامام موسى الصدر)، طهران، ج ١، ص ٦١ ـ ٦٩؛ جلال الدين فارسي، سابق، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٦ و ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

٢٠٩ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (الامام موسى الصدر)، ج ١، ص ٦٠ ـ ٦٤ و ٤٦٢ و ٤٧٧ ـ ٤٧٨؛ ج ٢، ص ٢ ـ ٨ و ٥٥٦ ـ ٥٧٧.

٢١٠ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٧٧ ـ ١٧٩.

٢١١ ـ جهانكير آموزغار، صعود وسقوط السلالة البهلوية، ترجمة اردشير لطف عليان، طهران، مركز ترجمة ونشر الكتاب، ١٩٩٧، ج ٢، ص ٤٣٧.

٢١٢ ـ جيمس بيل، الصقر والأسد، ترجمة مهوش غلامي، طهران، ١٩٩٢، ج ١، ص ٣٥٩.

٢١٣ ـ علي دارابي، سياسيو أهل الفيضية، طهران، انتشارات السياسة، ٢٠٠٠، ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

٢١٤ ـ مهدي بازرجان، الثورة الايرانية في حركتين، طهران، نهضة حرية ايران، ط ٥، ١٩٨٤، ص ٢٤.

٢١٥ ـ شهيد آخر من علماء الدين، النجف، إصدارات علماء الدين المجاهدين خارج البلاط، ص ١٢٦ ـ ١٤٠.

الفصل الثالث

الصحوة الاسلامية في تركيا

لدراسة وتيرة الصحوة الاسلامية في تركيا، من الضروري قبل ذلك دراسة الخلفية التاريخية والثقافة السياسية في الامبراطورية العثمانية والجمهورية التركية باعتبارهما مهد هذه الصحوة.

أسلم الأتراك قبل احتلال الاناضول، وغالباً في القرون الاسلامية الاولى، لاسيما في القرنين الهجريين الرابع والخامس، وقد لعب الصوفية والدراويش دوراً أساسياً في اعتناق الاتراك للاسلام(١).

معظم الطرق الصوفية السائدة في الدولة العثمانية كالنقشبندية، والخلوتية، والبكتاشية، والمولوية، لها جذور في عرفان خراسان وآسيا الوسطى. وقد دخلت الى الأناضول والروملي مع المهاجرين، ثم توسعت في هذه البلاد الجديدة وتفرعت ايضاً(٢). ويُعد شيوخ الطرق، من مؤسسي وصانعي الآداب والتقاليد المعنوية للأتراك(٣). ولازال تأثير الطرق وشيوخ الطريقة مستمراً بين الأتراك الى يومنا هذا، وله دور بارز في الصحوة الاسلامية التركية.

كان للاسلام الفقهي والرسمي المنبثق من المدارس الدينية، دور في الحكم منذ

بداية تأسيس الدولة العثمانية الى جانب الاسلام الصوفي القائم في الزوايا والتكايا. وكان السلاطين يكتسبون مشروعيتهم من أهل الطريقة وأهل الشريعة، فكانوا يحترمون كبار شيوخ الطريقة ويشيدون الخانقاهات لهم، كما يدافعون عن المؤسسة الدينية الرسمية(٤).

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهي الفترة التي تصاعدت فيها حدة الغزو الغربي للشرق، واجه العثمانيون ذلك الغزو باسلوبين. فكان بين اولئك الذين يفكرون بالمصير العثماني فئة تُعرف بالرجعية، حيث كانت تطالب بالرجوع الى قوانين السلطان سليمان القانوني (حكم ٩٢٦ ـ ٩٧٤ هـ)، وتعارض أي تغيير او اصلاح. بينما كان هناك الاصلاحيون ايضاً الذين يطالبون باجراء بعض الأعمال الاصلاحية، وتحديث الجيش والمؤسسات الادارية والتعليمية، واستخدام العلوم والفنون وأساليب الحياة الغربية، من اجل امتلاك الامكانات والقوى اللازمة لمجابهة اي غزو والحفاظ على كيان الامبراطورية العثمانية(٥).

قدّم السلطان سليم الثالث (حكم ١٢٠٣ ـ ١٢٢٢ هـ / ١٧٨٩ ـ ١٨٠٧ م) تحت تأثير دعاة التجديد وبالتعاون معهم، اول برنامج اصلاحي شامل عُرف بالنظام الجديد. وأُعطيت في هذا البرنامج الذي عُمل به سريعاً، الأولوية لإعادة بناء الجيش والمدارس، ودعم الحكومة المركزية.

بينما كان يدافع عن هذا البرنامج عدد كبير من الزعماء الدينيين مثل تاتارجيق عبد الله، هبّ لمعارضته فريق آخر من العلماء، وسارع الى تقديم «الحجة الشرعية» للسلطان سليم الثالث التي تحرّم النظام الجديد لأنه يبعث على الفقر، والعوز، والبدعة، والتشبه بالكافرين(٦).

كان شيخ الاسلام عطاء الله أفندي يترأس هذا الفريق الأخير، لذلك هيأ الارضية لتمرد مصطفى قباقجي، وإجبار السلطان سليم على الغاء برنامج النظام الجديد، ثم أفتى بخلعه والذي انتهى الى قتله في نهاية المطاف(٧).

جاء السلطان محمود الثاني (١٢٢٣ ـ ١٢٥٥ هـ / ١٨٠٨ ـ ١٨٣٩ م) بعد

مقتل السلطان سليم الثالث بقليل، فتحرك باتجاه إحياء برنامج النظام الجديد، ممهداً بذلك الطريق لبعض الاصلاحات التي عُرِفت بالتنظيمات. فعمل على ظهور حكومة مركزية قوية وقمع القوى المحافظة المناهضة للاصلاحات، وشيد مؤسسات حديثة كالمدارس العصرية، ودور الصحافة، وقطع ايدي علماء الدين عن دخول الأوقاف، وغير ذلك(٨).

لذلك عمل على حرمان علماء الدين من الاستقلال الذي كانوا يتمتعون به فيما سبق لأنه ربطهم بالحكومة، فاصبحوا يتلقون رواتبهم منها، وبات ترفيعهم خاضعاً لرأيها، بينما كانوا قبل ذلك يشرفون ويديرون شؤون القضاء والتعليم والتربية والفتوى(٩). ففقدت هذه الطبقة التي كانت في نهاية القرن الثامن عشر من اقوى الطبقات الاجتماعية في المجتمع العثماني، نفوذها المعنوي السابق، وعمل ارتباطها بأجهزة الدولة على خلق فاصل بينها وبين الجماهير، وفجوة بينها وبين طلاب العلوم الدينية(١٠).

تسارعت عملية الحد من نفوذ وتأثير علماء الدين في المجتمع وعلى الحكومة في فترة التنظيمات (١٨٣٩ ـ ١٨٧٦ م) والتي قُطعت فيها خطوات طويلة باتجاه اضفاء الطابع الغربي على الأنظمة الادارية، والأخذ بالمؤسسات المدنية الغربية، وعلمنة النظام الحقوقي من خلال إصدار بعض المراسيم كمرسوم التنظيمات ومرسوم الاصلاحات، والمصادقة على اللوائح والقوانين المستلهمة من الحقوق والأفكار الغربية، وادخال الاصلاحات على الجهاز العدلي لضمان حقوق غير المسلمين، وتطوير التعليم الحديث(١١). فانحط نتيجةً لذلك نظام التعليم الديني تدريجياً إن من حيث الكم وإن من حيث الكيف(١٢).

ظهرت بعض ردود الأفعال ذات الصبغة الاسلامية في مقابل حركة التنظيمات التي كان من افرازاتها اضعاف المؤسسة الدينية ودعم العلمانية(١٣)[1].

(1) Secularization.

١ ـ ردة فعل جمعية الفدائيين (Fedailer Cemiyeti): تأسست هذه الجمعية السرية على يد الشيخ احمد سليمانية والفريق حسين دائم باشا الشركسي(١٤). ويُعد تأسيسها اول خطوة لبلورة نظام سياسي واجتماعي منبثق من المآزق والضغوط السياسية والاقتصادية الجديدة في تركيا(١٥).

كان زعماء الجمعية ينوون قتل السلطان عبد الحميد وبعض رجال الدولة تحت غطاء الشريعة، فافتضح أمرهم، وتم اعتقال نحو ٣٠٠ من اعضاء هذه الجمعية وانصارها خلال فترة قصيرة وسُجنوا في معسكر «كوليلي استانبول» ثم حوكموا، وصدر حكم الاعدام بحق زعمائها، لكنه خُفّف الى السجن المؤبد(١٦).

يصف بعض المؤرخين هذه الجمعية بالرجعية لكون معظم اعضائها وانصارها من الشيوخ والمدرسين والطلبة. بينما يصفها البعض الآخر بالثورية ويقول بأنّ حدث كوليلي (Kuleli Olay) اول خطوة منتظمة باتجاه الحرية، معتبرين ذلك العام (١٢٧٦ / ١٨٥٩) بداية الحركة الدستورية في الدولة العثمانية(١٧).

العلائم الموجودة تشير الى انه وإن كان لدى بعض أنصار هذه الجمعية نزعات غير واضحة نحو الدستورية، ولكن لا يمكن عدّ هذه الجمعية جمعية مطالبة بالدستورية(١٨). ورغم ذلك كله يُعد حدث كوليلي، حدثاً ذا جانب اسلامي بارز مناهض للاستعمار، ومعارض للنفوذ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الغربي.

٢ ـ ردة فعل جمعية العثمانيين الجدد، ذات الصبغة الاسلامية. ظهرت هذه الجمعية في ١٢٨٢ هـ / ١٨٦٥ م على يد فئة من المثقفين المتوسطين المتذمرين من الاصلاحات الغربية مثل ابراهيم شناسي، ونامق كمال، وضياء باشا. وكان بين اعضائها بعض الباشوات وحتى بعض الامراء الطامحين، وبعض الضباط من ذوي الرتب الدنيا، والعلماء الليبراليين، وطلاب العلوم الدينية. وسرعان ما تجاوز عدد اعضائها المائتين(١٩).

انبرى العثمانيون الجدد لنشر أفكارهم ورؤاهم من خلال الكراريس وكتابة المقالات في صحيفة «تصوير الأفكار»، وعرض المسرحيات(٢٠). وكانوا يوجهون

الانتقاد للسلطان عبد العزيز، ويهاجمون رؤساء ديوان التنظيمات لأنهم حولوا المسلمين الى مواطنين من الدرجة الثانية، وقوّضوا الأسس الاخلاقية والعقائدية للمجتمع العثماني من خلال الاصلاحات الغربية، وعبّروا عن استيائهم لتدخل الدول الأجنبية في الشؤون الداخلية للبلاد(٢١). واستمروا في نهجهم النضالي حتى بعد هربهم الى اوربا من خلال الكتابة في الصحف وارسال كتاباتهم الى داخل البلاد عن طريق البريد(٢٢). فكان ما يهدف اليه هؤلاء عبارة عن نظام حقوقي ذي نهج وطني يتطور ويتكامل عبر الزمان ومن خلال التجربة. وكانوا يؤكدون على تجنب أخذ واستخدام النظام الحقوقي الأجنبي الذي ظهر في ظل ثقافات وأديان اخرى(٢٣).

رغم انّ العثمانيين الجدد كانوا يعارضون إصلاحات التنظيمات، لكنهم لم يكونوا يرفضون الاصلاحات نفسها. فكانوا يدافعون عن الاصلاحات التي تنسجم مع التراث التقليدي للمجتمع العثماني بحيث تلاحق ثلاثة أهداف جوهرية: استمرار حياة النظام العثماني، وإحياء الاسلام، واعادة بناء المجتمع على أساس النموذج الغربي.

وعلى هذا الضوء كانوا يؤيدون الحكومة الدستورية التي يعتبرونها تجلياً للقيم السياسية والأخلاقية الموجودة في الاسلام والثقافة الاوربية، ويرون اننا اذا عرفنا الاسلام كما ينبغي فسنجد انه لا يتعارض لا مع المشروطة ولا مع الحداثة(٢٤).

كانوا يعتقدون كذلك انّ اجتماع القوى في يد شخص واحد، يؤدي الى الحاق الضرر بالمجتمع، ولذلك كانوا يؤمنون بمبدأ استقلال القوى على ضوء «روح القوانين» لمونتسكيو، ويرون انّ هذا الهدف يتحقق من خلال تأسيس «مجلس الأعيان»، و«شورى الأمة»، و«شورى الدولة»، فتظهر بذلك حكومة دستورية يقع السلطان على رأسها(٢٥). ويستندون في رأيهم هذا الى الآية القرآنية «وشاورهم في الأمر» (آل عمران، ١٥٩)، والآية القرآنية الاخرى «وأمرهم شورى بينهم»

(الشورى، ٣٨).

كان عنوان كلمة العدد في صحيفة «الحرية» التي صدرت في لندن في ٨ ربيع الاول ١٢٨٥ / ٢٩ حزيران ١٨٦٨ هو «وشاورهم في الأمر». ويُحتمل انّ الذي كتبها كان نامق كمال. ويرى برنارد لويس انّ كاتب كلمة العدد هذه قد جعل من هذا الحكم القرآني مسماراً كي يعلّق عليه الطلب بتأسيس حكومة شورى يساهم فيها ممثلون منتخبون من قبل الشعب. وقد تمّ تسليط الضوء على هذا المبدأ في الأعداد التالية من تلك الصحيفة(٢٦).

يعتقد العثمانيون الجدد انه من اجل ألا يُعتدى على حرية أفراد المجتمع، فمن الضروري فرض بعض القيود على حرية الناس. وبما أنّ الحرية موهبة الهية، فياحبذا لو فُرِضت تلك القيود من جانب الله تعالى. وعليه من الضروري ان ينظَّم النظام الدستوري من قبل علم حقوق متصل بالشريعة الالهية(٢٧).

كانوا يرون انّ الشريعة التي تنسجم مع التقاليد والسنن، هي الوحيدة القادرة على تلبية حاجات المجتمع الاسلامي. ويهدفون من خلال التأكيد على ضرورة اتّباع الشريعة، العودة الى روح صدر الاسلام التي كانت تعترف بحكم الشعب وأصل الحكم عن طريق الشورى. كما كانوا يرون انّ هذا المطلب يمكن تأمينه من خلال دستور يدوَّن على أساس الأنماط الغربية ولكن على ضوء حاجات ومتطلبات المسلمين(٢٨).

أُتيحت الفرصة للعثمانيين الجدد لأن يلعبوا دوراً مهماً في كتابة اول دستور للبلاد في ١٢٩٣ / ١٨٧٦ في ظل تقربهم من مدحت باشا رئيس الشورى الحكومي والصدر الأعظم العثماني(٢٩). ووقفوا الى جانب مدحت باشا في إثارة رغبة عامة الناس في حكومة دستورية(٣٠).

رغم انّ المرحلة الدستورية الاولى لم تستمر طويلاً، حتى إنتهى نشاط بل وحتى وجود العثمانيين الجدد، في اعقاب حل مجلس المبعوثين وظهور العهد الاستبدادي لعبد الحميد الثاني(٣١)، تحولت افكار العثمانيين الجدد الى عامل من

عوامل ظهور الحركة الدستورية الثانية عام ١٣٢٦ / ١٩٠٨، وايجاد تأثير كبير على المثقفين الاصلاحيين ودعاة التجدد العثمانيين(٣٢). وقد تعرضت الأفكار اللقيطة للعثمانيين الجدد وتناقضاتهم النظرية، للنقد والدراسة(٣٣).

٣ ـ ردة فعل طلاب المدارس الدينية. وكان الناس يعبّرون عن طلبة العلوم الدينية بـ «صوفته» الذي يعني احتراق الطلاب في طلب العلم(٣٤).

وظهرت ردة فعل الـ «صوفته» على شكل تمرد في ربيع الاول ١٢٩٣ / مايس ١٨٧٦، والذي يُعد نقطة بداية لسلسلة من الأحداث والوقائع التي انتهت الى إقالة الصدر الأعظم محمود نديم باشا، وشيخ الاسلام حسن فهمي افندي، ومن ثم خلع السلطان عبد العزيز وإعلان الدستورية الاولى.

بعض الباحثين يعتقد انّ تمرد طلبة المدارس الدينية لم يكن ذاتياً او عفوياً وانما كان بتحريض ودعم مالي من بعض الشخصيات الحكومية كالأمير مراد الذي اعتلى العرش بعد خلع السلطان عبد العزيز ولم يستمر عهده اكثر من ٩٣ يوماً، ليحل محله عبد الحميد الذي أنهى الدستورية الاولى بعد عامين، فارضاً على البلاد عهداً استبدادياً استمر ثلاثين عاماً(٣٥). ويرى البعض الآخر انّ حركة طلبة المدارس الدينية حركة اصلية وشعبية ومناهضة للاستبداد والاستعمار كان من افرازاتها، الدستورية الاولى(٣٦).

لم تُلاحظ خلال عهد عبد الحميد الثاني، حركة تجديدية اسلامية تبلورت خارج دائرة الحكومة(٣٧). ومن اهم أحداث هذه المرحلة، كان وجود السيد جمال الدين الأسد أبادي في استنبول، وتأثيره على حركة الصحوة الاسلامية في الدولة العثمانية وكان جمال الدين موجوداً في استنبول خلال فترتين: الاولى منذ عام ١٢٨٦ / ١٨٧٠ وحتى ١٢٨٨ / ١٨٧١، خلال عصر التنظيمات. والثانية منذ عام ١٣٠٩ / ١٨٩٢ وحتى ١٣١٤ / ١٨٩٧. ويُقال ان زيارته الاولى كانت بدعوة من السلطان عبد العزيز. ورغم انه كان لايزال شاباً في الثانية والثلاثين من العمر، ولم يذع صيته كثيراً في العالم الاسلامي، لكنه استُقبل بحفاوة، وذهب لزيارته الصدر

الأعظم عالي باشا وكثير من رجال الدولة، وانتُخب عضواً في مجلس المعارف الكبير(٣٨).

كان السيد جمال يلقي الخطب وكلمات الوعظ والارشاد في مسجدي اياصوفيا والسلطان احمد. وكان يدّرس في دار الفنون التي تُعد اول جامعة تركية والتي افتتحت في الأول من ذي القعدة ١٢٨٦ / ٢ شباط ١٨٧٠، والقى فيها البعض ومنهم السيد جمال الدين كلمات في حفل الافتتاح.

كان شيخ الاسلام حسن فهمي افندي، مستاء من أفكار السيد جمال الدين وأعماله في مجلس المعارف الكبير، لذلك كان يتحين الفرص لايقاعه في الفخ. فحانت له تلك الفرصة حينما خطب السيد في رمضان ١٢٨٧ / اواخر ١٨٧٠ فاعتبر الفلسفة والنبوة في عداد الفنون. فثارت سجالات بين انصار السيد جمال الدين وانصار شيخ الاسلام الذي كان يطالب بتكفير السيد. وتصاعدت حدة تلك السجالات الى درجة بحيث طلب السلطان من السيد الخروج من استنبول لبعض الوقت ريثما تهدأ الأوضاع(٣٩).

وجد السيد جمال الدين نفسه مرغماً على الخروج من استنبول، واغلقت دار الفنون ابوابها والتي كان يدرِّس فيها بعض رجال الدين الذين لم يكن يروق لهم رؤية السيد(٤٠). وتتحدث بعض المصادر عن انّ انصار العثمانيين الجدد، كانوا من بين الملتفين حول جمال الدين وعلى اتصال به(٤١). وحينما غادر استنبول، خطب في مجموعة من الناس انّ الأمم لا تستطيع ان تستمر من دون الدين والدولة، إذ في مثل هذه الحال سيضعف الدين بواسطة الخرافات، وتضعف الدولة بواسطة الاستبداد. ولذلك تبرز ضرورة حصول الاصلاحات. كما ينبغي ان يُشرَّع القانون ليس بإرادة السلطان وانما بارادة الجماهير الحرة(٤٢).

زار السيد جمال الدين استنبول للمرة الثانية عام ١٣٠٩ / ١٨٩٢، تلبية لدعوة وجهها اليه السلطان عبد الحميد، للتشاور في بلورة اتحاد اسلامي. فأقام في هذه المدينة حتى نهاية حياته في شوال ١٣١٤ / آذار ١٨٩٧. فقام خلال تلك الفترة

التي استمرت نحو اربع سنوات وبضعة اشهر، بتأسيس جميعة اتحاد الاسلام، وراسل العديد من علماء وزعماء العالم الاسلامي شيعة وسنّة، ومدّ خطوط الاتصال مع الأوساط السياسية والمثقفة العثمانية، سواء خلال الفترة التي ترأس فيها جمعية اتحاد الاسلام التي استمرت حتى صفر أو مطلع ربيع الأول ١٣١١ / ايلول ١٨٩٣، او حينما اصبح تحت المراقبة(٤٣).

يتحدث كاتب مقال «الافغاني، جمال الدين» في دائرة معارف الاسلام عن تأثير السيد جمال الدين على حركة الاصلاحات وعلى العديد من السياسيين والمفكرين ويقول: «انه فتح أعين العديد من العلماء التقليديين الذين انحصروا في قوالب ضيقة، على عالم فكري اوسع. وترك تأثيراً راسخاً على الأذهان في مواضيع من قبيل اتحاد الاسلام، والهوية الوطنية ـ الاسلامية، ومقاومة الاستعمار، والمطالبة بالاستقلال، والحرية، والثقة بالنفس... وانتفع الكثير من المثقفين العثمانيين من اصحاب شتى الاتجاهات الغربية والتركية والاسلامية بمحاضراته وكتاباته بشكل مباشر او غير مباشر». وأشار هذا المقال فيما بعد الى اسماء بعض المثقفين المعروفين المتأثرين به مثل محمد أمين يورداقول، ويوسف آق جورا، وأحمد اقا اوغلو، ومحمد عاكف، وسعيد نورسي(٤٤).

كان الشاعر الوطني التركي يورداقول (١٨٦٩ ـ ١٩٤٤)، يحضر بشكل دائمي مجالس السيد جمال الدين خلال إقامته الأخيرة في استنبول. وقد اعترف بالتأثير العميق الذي تركه عليه وقال بأنه وهب روحه له، وانّ روحه لازالت عائشة فيه(٤٥).

لقد أنشد هذا الشاعر شعر «القرآن الكريم» بالاستلهام من أفكار السيد جمال الدين. كما أهدى قصيدته «دعاء» التي نظمها بعد وفاة جمال الدين الى جمال الدين. واكد قبل عام من وفاته على دور السيد جمال الدين في ايقاظ الشعوب الاسلامية وقال بأنه احد اولئك الذين وقعوا تحت تأثير روحه الملتهبة الغامضة(٤٦).

كانت صحيفة «القانون الأساسي»، تصدر عن جمعية تركيا الفتاة التي كانت تصدر في القاهرة، فتحدثت في مقال لها في ١٥ نيسان ١٨٩٧ بمناسبة وفاة السيد جمال الدين، عن هذه الشخصية الاسلامية ووصفته بأنه كان مرشداً لجمعية الاتحاد والترقي، ومن أركانها المهمة(٤٧).

يقول عبد القادر المغربي الذي كان يحضر مجالس السيد جمال الدين في استنبول: بعد الثورة الدستورية الثانية عام ١٣٢٦ / ١٩٠٨، كان كل فرد له ارتباط ما بالسيد جمال الدين خلال الفترة السابقة، يتخذ من ذلك الارتباط حجة قاطعة على تأييده للدستورية، وعلى اهليته للترشح لانتخابات مجلس المبعوثين(٤٨).

استطاع السيد جمال الدين، ومن خلال تأكيده على القابلية الذاتية للاسلام على قيادة المسلمين وتأمين قوتهم ورقيهم، العمل على إثارة أمواج جديدة لإحياء الفكر الاسلامي وحركة الصحوة الاسلامية، في مناطق عديدة من العالم الاسلامي بما فيها الامبراطورية العثمانية، لاسيما من خلال تصديه لروح الاستسلام للقضاء والقدر والاعتزال، والتفسير العقلي للتعاليم الاسلامية، ودعوة المسلمين لتعلّم العلوم الحديثة، ومقارعة الاستعمار والاستبداد(٤٩). ويعتقد حلمي ضياء اولكن[1] انّ السيد جمال الدين كان أول من فتح طريق الاسلامية الجديدة. وباسمه بدأ في تركيا بحث الاسلاميين التجديديين(٥٠).

جمعية «تركيا الفتاة» التي ظهرت في قلب الحكومة الاستبدادية لعبد الحميد الثاني، وإن كانت تُعد خلفاً لجمعية العثمانيين الجدد، لكنها قلما كانت تبحث عن حلول للقضايا الاجتماعية والسياسية، قائمة على اساس الدين، ولذلك اقبلت على القومية والتركية بدلاً من الاسلامية(٥١).

كانت ردود فعل اعضاء جمعية تركيا الفتاة على حكومة عبد الحميد الثاني ذات

(1) Hilmi Ziya Ulken.

الظاهر الاسلامي، تعبّر عن توجهات وأفكار علمانية. وحينما أمسكوا بزمام الامور خلال ثورة عام ١٩٠٨ ولاسيما خلال ١٩١٣ ـ ١٩١٨، ألحقوا المدارس الدينية بوزارة المعارف، والمحاكم الشرعية بوزارة العدل، وصادقوا على قانون جديد للأسرة، وقلّصوا صلاحيات شيخ الاسلام(٥٢).

رغم هذا كله، نظراً لما كان للاسلام من نفوذ عميق في المجتمع العثماني، ونظراً لاصطباغ جميع الاحزاب السياسية التي ظهرت خلال الدستورية الثانية بالصبغة الاسلامية، فقد اصطبغت جمعية الاتحاد والترقي التي تحولت الى حزب الاتحاد والترقي فيما بعد، بصبغة الاسلام ايضاً من أجل الحصول على الشرعية(٥٣).

تُعد جمعية الاتحاد المحمدي إحدى المجموعات الاسلامية المتطرفة وقد انتفضت ضد حزب الاتحاد والترقي فتم قمعها في ١٣ نيسان ١٩٠٩ / ٢٢ ربيع الاول ١٣٢٧. وقد عُرِف هذا الحدث بواقعة ٣١ مارس نظراً لانطباق هذا التاريخ مع ٣١ مارس ١٣٢٥ رومي.

كان يوجد ضمن اللجنة المركزية والقيادية وكذلك بين حماة جمعية الاتحاد المحمدي عدد من الشخصيات الدينية مثل بعض شيوخ الاسلام السابقين وبعض المنتسبين الى الطرق الصوفية كالخلوتية والقادرية(٥٤).

كانت اهداف هذه الجمعية نشر أنوار التوحيد، والحركة في دائرة الشرع الشريف، والتصدي لمعارضي الأحكام الشرعية والمعتدين على الحقوق العامة، ونشر القرآن الكريم والشريعة الطاهرة، وحفظ الامة الاسلامية من اي اعتداء، والانضواء تحت لواء الدين المحمدي(٥٥). وكانت تشن حملات قاسية على الحزب الحاكم من خلال المقالات ذات اللهجة الشديدة(٥٦). وتصف ذلك الحزب بالخصم اللاشريف المقلد للغرب، وتتهمه بنقض الشريعة، وتصف الحكومة الدستورية بحكومة الشياطين.

رفعت هذه الجمعية شعار «نريد الشريعة» وانطلقت منتفضة وبين صفوفها عدد كبير من علماء الدين، وطلاب العلوم الدينية، وبعض القطعات العسكرية المرتبطة

بالفرقة الاولى، وبعض التكتلات الجماهيرية، وذلك في ٢٢ ربيع الاول ١٣٢٧(٥٧). وكانت تطالب خلال تلك الانتفاضة المسلحة بانحلال الوزارة، واقالة احمد رضا، وحسين جاهد، وطلعت من رئاسة وعضوية مجلس المبعوثين، وإعادة الضباط المفصولين الى الجيش، والتطبيق الكامل للأحكام الشرعية، والعفو عن المشتركين في الحركة. وتم خلال ذلك التمرد قتل وزير العدل، وممثل ولاية اللاذقية(٥٨). ووجدت الحكومة نفسها عاجزة امام تلك الأزمة فأعلنت استقالتها. فوجد السلطان عبد الحميد في ذلك فرصة لتعزيز موقعه، فوافق على استقالة الوزير الأعظم حسين حلمي باشا، وأوكل الى توفيق باشا مهمة تشكيل حكومة جديدة(٥٩).

زحفت نحو استنبول الفرقة الثالثة المعروفة بفرقة الحركة[1] وذلك في ليلة الثالث من ربيع الثاني ١٣٢٧ / ٢٤ نيسان ١٩٠٩، فقمعت تمرد وانتفاضة الجمعية المحمدية، وتمّ القاء القبض وإعدام بعض أعضائها مثل درويش وحدتي(٦٠). وخُلع السلطان عبد الحميد بفتوى صدرت بإصرار وضغط شيخ الاسلام محمد ضياء الدين، ونُفي الى سالونيك(٦١). وحلّ محله اخوه محمد رشاد (محمد الخامس)(٦٢).

فضلاً عن الانتفاضات والتمردات الاسلامية لبعض الفصائل والحركات كالجمعية المحمدية، وانتفاضة مصطفى قباقجي، وواقعة كوليلي، كانت تجري حركة اسلامية فكرية وكتابية ايضاً، كتلك الحركة التي كانت تبرز على صفحات مجلة سبيل الرشاد التي صدرت بعيد انتصار الحركة الدستورية الثانية في ١٣٢٦ ـ ١٩٠٨، وحلت محل مجلة الصراط المستقيم التي كانت تصدر في عهد الاستبداد الحميدي.

كانت هناك مطبوعات اسلامية اخرى في مرحلة الدستورية الثانية مثل ولقان، وصوت الحق، والجريدة العلمية، ومجلة الاسلام. وكانت هناك مجلة اخرى بإسم

---

(1) Hareket Ordusu.

«مخمل»، كانت تروج للاسلام الصوفي(٦٤).

من اهم الشخصيات الاسلامية التي كانت تكتب في مجلة سبيل الرشاد: اسماعيل حقي الازميري، وأحمد نعيم بابان زاده، وطاهر بورسوي، وحمدي اكسكلي، ومحمد عاكف (ارسوي)[١]، وشرف الدين (غونالتاي)[٢]، وكان هؤلاء الكتاب يؤمنون انّ الاسلام ليس مجرد ايمان صرف وانما هو دين قانوني ايضاً. كما انه دين شعبي وديمقراطي يضفي التوازن على الحياة ويحدد اصولها وأهدافها. وتنسجم مبادئه مع مبادئ إعلان حقوق الانسان. والخلافة مؤسسة تطبّق المبادئ والاصول الاسلامية على واقعيات المجتمع. كما يؤكدون على ضرورة تجنب تأثيرات الغرب الذي يشهد اضمحلالاً من الناحية المعنوية، مع اعترافهم بضرورة اخذ التقنية الغربية(٦٦).

كان الاسلاميون قد تأثروا خلال الفترة التي سبقت الدستورية الثانية، بالسيد جمال الدين الأسد أبادي وتلامذته وأتباعه كالشيخ محمد عبده وفريد وجدي. وقد ترجمت بعض مقالاتهم المعتدلة الفكر الديني وسلطت الضوء عليه من خلال مجلة «الصراط المستقيم» أولاً، ثم مجلة «سبيل الرشاد» ثانياً، فعملت على تعزيز النزعة الاسلامية الحديثة في الدولة العثمانية(٦٧). وعملت المؤلفات الاسلامية التي كُتبت رداً على الكتّاب الغربيين الذين هاجموا الاسلام والدولة العثمانية، على ايقاظ شعور الدفاع عن الاسلام لدى المسلمين(٦٨).

مع تقدم الزمن، وبفعل تصاعد حدة الاختلافات بين التجديديين والمحافظين الدينيين(٦٩)، انقسم الاتجاه الاسلامي الى مجموعتين: مقلِّدة، وتجديدية. فكانت المجموعة الاولى تخالف النزعة نحو الغرب. وكان بعضهم مثل مصطفى صبري يؤيد تقسيم العالم الى دار الاسلام ودار الحرب، ويرفض بعض الفنون كالمسرحية،

---

(1) Ersoy.

(2) Gunaltay.

والرسم، والنحت، ويحرّم التأمين والبنوك. وكان هؤلاء التقليديون يعارضون الدستورية، والنزعات القومية والتركية، ويطالبون بالغاء القوانين المتعارضة مع الشرع(٧٠).

الاسلاميون التجديديون كانوا يحجمون عن التقوقع في قالب التقليد، ويميلون نحو القضايا المنبثقة عن الحضارة المعاصرة، ويسعون لايجاد طريقة مناسبة للتوفيق بين الاصول الايمانية وبين إفرازات العلم الحديث، وجعل نظام الحقوق الاسلامي منسجماً مع الحاجات المتولدة من رحم الحياة الاجتماعية المعاصرة. ويرون انّ فتح باب الاجتهاد يؤدي الى ظهور حلول مناسبة للمشاكل الجديدة.

كانت أمام هؤلاء بعض العوائق والعقبات التي من اهمها، علم الكلام القديم. فكانوا يزمعون إعادة النظر في الكلام القديم الذي كانت مفرداته منسجمة مع العصر الذي كُتبت فيه، وذلك من اجل ايجاد حالة من الانطباق بين الايمان الديني وضرورات العصر الحديث(٧١).

مما لا شك فيه انّ تأثير أفكار السيد جمال الدين وتلامذته لاسيما محمد عبده على المثقفين الذين كانوا يكتبون في مجلة الصراط المستقيم، كان واضحاً. في هذه الفترة القى محمد عبده خطاباته المعروفة في علم الكلام والتي اصبحت فيما بعد أساساً لرسالة التوحيد(٧٢). فكان يعتقد ان الاسلام دين عقلاني أساساً، ولذلك يتقوى ايمان المسلم من خلال البراهين العقلية. وكان يرى من الضروري للكلام الاسلامي ان يفهم المنطق فهماً دقيقاً. وقد أُقصي محمد عبده في نهاية المطاف بطلب من السلطان عبد الحميد الثاني، من سلطانية بيروت التي كان يدرّس فيها، لأنّ نشاطاته كانت تعارض حاكمية السلطان(٧٣).

يُعد اسماعيل حقي الأزميري (١٨٦٨ ـ ١٩٤٦)، من ابرز ممثلي الفكر الديني الجديد خلال تلك الفترة. وكان يتميز فضلاً عن العلم الديني الكلاسيكي، بمعرفة بالفلسفة الغربية نظراً لإلمامه باللغة الفرنسية، وألّف آثاراً قيمة في هذا الحقل مثل

«علم الكلام الجديد[1]» (٧٤).

كذلك يُعد الشاعر الشهير محمد عاكف ارسوي (١٨٧٣ ـ ١٩٣٦)، من اتباع طريق السيد جمال الدين الأسد أبادي في البلاد العثمانية ومن المدافعين عن الاتحاد الاسلامي. كان قد تعلم اللغتين الفارسية والعربية وتخرج من كلية الطب البيطري، ولديه إلمام باللغة الفرنسية ايضاً. وخدم في بعض الولايات العثمانية كالعربية السعودية، وتجول في اوربا، ومارس الوعظ وتفسير القرآن في المساجد. وكان يدرّس الأدب في دار الفنون باستنبول.

نشر اولى كتاباته وأشعاره، في مجلة الصراط المستقيم ثم مجلة سبيل الرشاد. ترجم القرآن الكريم الى التركية، كما ترجم اليها آثاراً اخرى مثل المرأة المسلمة لفريد وجدي عام ١٩٠٩، ودفاع الشيخ محمد عبدة عن الاسلام في مواجهة هانوتو(٧٥).

آثاره ذات صبغة اسلامية، لكنه يؤيد مثل معظم الاسلاميين التجديديين خلال تلك الفترة، فكرة اقتباس العلوم والفنون الغربية(٧٦). وانتُخب عضواً في المجلس الوطني الكبير. لكنه هاجر الى مصر عام ١٩٢٦ بعد إعلان الجمهورية التركية لعدم تحمله للسياسة العلمانية والغربية التي كان ينتهجها اتاتورك(٧٧).

شمس الدين غونالتاي (١٨٨٣ ـ ١٩٦١)، كان احد كتاب مجلة سبيل الرشاد، وتولى العديد من المناصب منها استاذ جامعي، ورئيس وزراء تركيا في اواخر مرحلة الحزب الواحد (١٣١٨ / ١٩٣٩). ويُعد مؤرخاً وعضواً دائماً في منظمة التاريخ التركي[2]. واحتفظ بعقائده الدينية حتى نهاية حياته، فقد أنهى مقدمة كتاب تاريخ ايران[3] الذي نشره لأول مرة عام ١٣٢٧ / ١٩٤٨، بطلب التوفيق

---

(1) Yeni ilm-i Kelam.

(2) Turk Tarih Kurumu.

(3) Iran Tarihi.

من الله. وألّف العديد من الآثار اهمها: تاريخ الاسلام (١٩٢٢ ـ ١٩٢٥)، والتاريخ والمؤرخون في الاسلام (١٩٢٣ ـ ١٩٢٥)، وتـاريخ الديـن الاسـلامي (١٩٢٤)، وتاريخ الاتراك المفصل (١٩٢٨ ـ ١٩٣٣)(٧٨).

الّف معظم آثاره من اجل ايقاظ المسلمين المستغرقين في الأفكـار الخـاطئة والتصورات الرجعية، وسعى للبحث عن عوامل الانحطاط الفكري وايجاد الحلول للتخلص منه. ويرى ان الاسلام الحقيقي لا يمكن ان يكون عدواً للعلم ولا يحول دون الرقي والتقدم. اما الذي يقف في وجه الرقي فهو الاسلام المنحرف عن مصدره الاول ومساره الصحيح. ولذلك يرى ضرورة تهذيب الاسلام وتنقيته من الشوائب والعودة الى الاسلام الاصيل. ويرى انّ الاسلام المسـلح بسـلاح العـلم والفكـر المعاصرين، هو الطريق الوحيد للنجاة(٧٩).

خلال حرب الاستقلال التي بـدأت مـنذ ١٣٣٧ / ١٩١٩ وانـتهت بـإعلان الجمهوريةفي ١٩٢٣، تجلت الصحوة الاسلامية في قالب الانضمام الى جمعية الدفاع عن حقوق الأناضول والروملي[١]، والمساهمة في معارك التـحرير ضـد القـوات الغربية الغازية.

الغريب في الأمر ان يتوسل زعماء حركة الدفاع عن الحـقوق وعـلى رأسهـم مصطفى كمال أتاتورك بالاسلام من اجل زجّ المسلمين في الحـرب وخلق ائتلاف وطني كبير، ولذلك تمّ إطلاق اسم «الجهاد المقدس» على حركة التحرير الوطنية، وأُعلن انّ الهدف الوحيد من ذلك الجهاد هو تحرير وطن المسلمين وخليفتهم من مخالب الكافرين الامبرياليين(٨٠). وعلى هذا الضوء اشترك عدد كبير من المتدينين والعلماء والمشـايخ في تـلك الحـركة. ويمكـن الرجـوع في هـذا المجـال الى كـتاب «المجاهدين المعممين في حرب التحرير» تأليف قدري مصر اوغو[٢] (٨١).

---

(1) Anadolu Ve Rumeli Mudafaa - i Hukuk Cemiyeti.

(2) Kurtulus Savasinda Sarikli Mucahitler, Kadri Misirioglu.

كان علماء الدين يؤلفون نحـو خمس اعضاء الدورة الاولى للمجلس الوطـني الكبير الذي افتتح بأنقرة في شعبان ١٣٣٨ / نيسان ١٩٢٠(٨٢)، كان من بـينهم عشرة من الشيوخ البارزين في الطرق المولوية، والبكتاشية، والنقشبندية(٨٣).

ولكن في تلك الدورة التي تعرضت فيها تركيا للتغيير والتدمير، وتقوض اركان الامبراطورية العثمانية وولادة تركيا الجديدة، والتي تمّ فيها فصل الدين عن الدولة والسعي لحـذف الديـن مـن الحـياة السـياسية والاجـتماعية(٨٤)، لم تكـن أمـام الاسلاميين سوى ثلاثة إختيارات:

١ ـ التوفيق بين الشعارات الدينية والشعارات الكمالية؛ ٢ ـ اللجوء الى العمل السري واستمرار النشاطات الخفية في إطار محدود؛ ٣ ـ التعرض لعقوبات قاسية كالسجن والاعدام او مغادرة البلاد(٨٥).

يرى «أحمـد يوجه كوك» انّ ابرز ملامح الانتفاضات الاسلامية في تركيا حتى عام ١٩٥٠، كان عبارة عن معارضة السلطة، وكانت تقول بكفر جميع السلاطين التـجديديين، ورؤسـاء ديـوان التـنظيمات، وزعـماء الاتحـاد والترقي، ومـؤسسي الجمهورية، نظراً لبعدهم عن الشريعة. ويرى زعماء تلك الانتفاضات انّ أتاتورك، كافر أزرق العين، قام بتسليط السالونيك عليهم(٨٦).

حدثت انتفاضات كثيرة سواء خلال حرب التحرير(٨٧)، او خلال فترة رئاسة اتاتورك للجمهورية التركية (١٩٢٣ ـ ١٩٣٨)(٨٨)، حيث تُعد انـتفاضة الشـيخ سعيد بيران في عام ١٩٢٥، اهم تلك الانتفاضات(٨٩).

تم قمع تلك الانتفاضة الاسلامية الكردية بشدة(٩٠). وصادق المجـلس الوطني الكبير في أعقابها على قانون عُرِف بقانون الخيانة الوطنية عام ١٩٢٥. وورد في المادة الاولى من هذا القانونن «يُمنع تأسيس الجـمعيات بهـدف جـعل الديـن او المقدسات الدينية أداة لأهداف سـياسية. ويُـعد المـؤسسون لهـذه الجـمعيات او الداخلون فيها، خونة بحق الوطن»(٩١).

بفعل هذا القانون وأمثاله أصبحت المؤسسات والمنظمات الاسلامية تحت ضغوط كبيرة. ورغم وجود بعض المعتقدين بالاسلام والاسلاميين في داخل السلطة الحاكمة خلال مرحلة الحزب الواحد (١٩٢٣ ـ ١٩٤٥)، لم يستطع الاسلام ان يجد له طريقاً الى البرنامج السياسي والاجتماعي(٩٢). واستمرت مرحلة غربة الاسلام حتى بداية مرحلة التعددية الحزبية التي ظهرت بفعل التغييرات الداخلية والخارجية وفي اعقاب وفاة اتاتورك عام ١٩٣٨، والحرب العالمية الثانية(٩٣)، لاسيما بعد انتصار الحزب الديمقراطي ـ الذي تمّ تأسيسه حديثاً ـ على حزب جمهورية خلق[1] في عام ١٩٥٠.

الحزب الديمقراطي الذي تأسس عام ١٩٤٦، أدخل في برنامجه السياسي موضوع حرية الدين والضمير، ولزوم استئناف التعليم الديني في المدارس الابتدائية والثانوية والذي توقف خلال فترة الحزب الواحد. ولجأ الحزب الحاكم الى اعطاء بعض الامتيازات مثل حرية اداء مناسك الحج، واختيارية إعطاء الدروس الدينية في المدارس، وتأسيس كلية الالهيات، والغاء قرار منع التكايا، وذلك في محاولة منه للحد من التذمر الشعبي، واستقطاب الدعم الجماهيري، والحصول على اصوات اكبر في الانتخابات القادمة. ورغم ذلك كله هُزِم ذلك الحزب هزيمة غير متوقعة في اول انتخابات حرة في العهد الجمهوري(٩٤). وتحكي نتيجة الانتخابات عن انّ الشعب كان يتطلع الى حكومة لا تناهض الاسلام ولا تحاربه(٩٥).

من اولى الخطوات التي خطتها حكومة الديمقراطيين، السماح بالأذان باللغة العربية والذي كان يُلق باللغة التركية فقط منذ عام ١٩٣٣، وبث البرامج الدينية من الاذاعة(٩٦). وأعلن عدنان مندرس الذي كان رئيساً للوزراء آنذاك، في مؤتمر الحزب الديمقراطي: «لقد انقذنا ديننا الذي كان تحت الضغوط حتى اليوم، ولقد جعلنا الأذان المحمدي عربياً رغم ضجيج متعصبي الثورة. ووافقنا على الدروس

(1) Cumhuriyet Halk Firkasi.

الدينية في المدارس، وجعلنا القرآن يُبث من الاذاعـة. فـالدولة التركـية مسـلمة وستبقى مسلمة». ورحبت مجلة سبيل الرشاد الناطقة باسم الاسلاميين المـعتدلين بتلك التصريحات وكتبت قائلة: «منذ ٢٧ عاماً لم يبد اي رئيس حكومة مثل هذا الحب والميل الكبير نحو الاسلام»(٩٧).

في أعقاب انتهاء مرحلة الحزب الواحد أقبل مـعظم النـاس عـلى المسـاجد، وقاموا باعمار المساجد المتروكة وتشييد مساجد جديدة في سائر ارجـاء البـلاد، وظهرت الكتابات الدينية باللغة العربية على الجدران في الشوارع والأزقة بعد ما كانت قد مُنعت في اعقاب «ثورة الحرف[1]» (٩٨).

وظهرت خلال هذه المرحلة مباحث وسجالات ثقافية وفكرية حول الاسلام وقضايا من قبيل فصل الدين عن الدولة، والحداثة، والتي توقفت الى حد ما منذ الحرب الكونية الاولى(٩٩). كما اتسع نطاق طرح المواضيع والقـضايا الديـنية في المطبوعات، وتسارعت عملية انتشار الصحف والكتب الدينية(١٠٠).

يتحدث برنارد لويس عن محتوى مطبوعات تلك الفـترة مـثل مجـلة سـبيل الرشاد التي تدعي التنور الفكري ايضاً، ويصفه بأنه يبعث على اليأس، وأنـه لا يمكن ان يقاس قط بمحتوى مجلة سبيل الرشاد التي كانت تصدر في عـهد تـركيا الفتاة، والتي كان كتّابها على معرفة كاملة بالاسلام واصول العقائد والسنن. ويقول بأنّ معظم كتّاب تلك المجلة قد توفوا ولم يأت من بعدهم من يسدّ فراغهم نـظراً لغياب اية تحصيلات دينية عليا خلال العقود الثلاثة الماضية. ولذلك تمّ خلال تلك الفترة ترجمة العديد من مؤلفات الكـتاب المـصريين والهـنود الى اللـغة التركـية للشعور بالحاجة الى الأدب الديني ولملء الفراغ القائم(١٠١).

فاز الحزب الديمقراطي في انتخابات عام ١٩٥٠ بعد أن حصل على ما يزيد عن ٨٣٪ من الأصوات، وذلك في ظل معارضته للسياسة المتطرفة للحزب الحـاكـم

---

(1) Harf Devrimi.

والتي كانت تصر على فصل الدين، ومن خلال الوعود التي قطعها للجماهير المسلمة. كما فاز في انتخابات عام ١٩٥٤ بعد ان حصل على ٩٣٪ من الاصوات في ظل نفس وعوده وشعاراته الاولى. لكنه لم يحصل في انتخابات عام ١٩٥٧ سوى على ٦٩/٥٪ من الآراء(١٠٢). وقد اتُّهم هذا الحزب في استغلال الدين الى حد كبير لصالح مصالحه السياسية وانتزاع الآراء في فترة كانت حكومته تواجه أزمة اقتصادية كبيرة(١٠٣).

أدى المأزق السياسي الناجم عن الافلاس الاقتصادي الخطير، وعدم ارتياح أنصار الكمالية من الحزب الحاكم، الى قيام انقلاب مايس ١٩٦٠ واسقاط حكومة الحزب الديمقراطي التي استمرت عشر سنوات، ومحاكمة بعض زعمائه والحكم بالاعدام على بعضهم مثل عدنان مندرس، وبالسجن على البعض الآخر(١٠٤).

ليس من قبيل الصدفة ان يطلق الكماليون على انقلابهم العسكري اسم «ثورة ٢٧ مايس»، ويصفه أحدهم بأنه منبثق من أهداف اتاتورك وخطوه للقضاء على الانحرافات التي سرت خلال حركه الديمقراطية، وفتح طريق الديمقراطية الذي أُغلق، واستمرار لثورة اتاتورك(١٠٥). غير انّ ذلك الانقلاب ولا انقلابات عام ١٩٧١ وعام ١٩٨٠ وعام ١٩٩٧، ولا التدخلات العسكرية المستمرة، لم تكن قادرة على ايقاف النزعة الاسلامية او الحد من انطلاقتها المستمرة في تركيا.

من خصائص النظام السياسي من الجمهورية التركية، هو دور الأحزاب، وتنافسها من اجل الحصول على نصيب في الحكم عن طريق الانتخابات. وبما أنّ الأحزاب السياسية ـ سواء اليمينية التي ورثت الحزب الديمقراطي أو اليسارية التي تواصل نهج حزب «جمهورية الشعب» الى حد ما ـ لم تجد نفسها في اعقاب مرحلة الحزب الواحد مستغنية عن آراء الجماهير المسلمة، لذلك كانت تسعى قدر الامكان لاستحصال رضا هذه الجماهير ودعمها رغم تأكيد جميع دساتير البلاد على علمانية النظام السياسي. ولم يشأ او لم يستطع حتى الانقلابيين الذين قاموا بانقلاباتهم العسكرية بحجة الدفاع عن الاصول التي وضعها كمال اتاتورك، ايقاف

نمو واتساع المد الاسلامي. فالدستور الذي كُتب في عام ١٩٨٢ تحت اشراف الحكومة العسكرية التي جاء بها انقلاب عام ١٩٨٠ الى الحكم، فرض تعليم الثقافة والأخلاق الدينية في المدارس الابتدائية والثانوية(١٠٦). واستخدمت نفس هذه الحكومة سلاح الدين لمحاربة الحركات اليسارية واليمينية المتطرفة. فالجنرال كنعان افرين ـ الرجل رقم (١) في الانقلاب والذي استمرت فترة رئاسته حتى خريف ١٩٨٩ ـ كان يلقي خطاباته. بالاستناد الى المصادر الدينية.

كذلك تعززت في هذه الفترة ايضاً الحركات المناهضة للعلمانية حتى قيل ان الدين قد طغى على الحياة السياسية التركية بعد عام ١٩٨٣(١٠٧). وتطور التعليم الديني في ظل تلكالسياسة تطوراً لا سابقةله بحيث ازداد عدد طلاب مدارس الامام الخطيب خلال الفترة ١٩٨٠ ـ ١٩٨٤ بنسبة ٦٥٪ وفُتحت ابواب جميع الكليات، عدا الكليات العسكرية، بوجه خريجي هذه المدارس، بينما كانوا لا يُقبلون إلّا في كلّيات الالهيات(١٠٨). وبذلك تكون الأرضية قد تهيأت لظهور جيل جديد من النخب الاسلامية السياسية، من اجل لعب دور في السياسة التركية في العقود الآتية.

فضلاً عن الأحزاب المذكورة، دخلت الأحزاب ذات النزعة الاسلامية الى معترك الحياة السياسية من خلال تأسيس حزب النظام الوطني[1] في كانون الثاني ١٩٧٠ الذي أخذ يزداد نفوذاً وتأثيراً بمرور الأيام. فهذا الحزب الذي كان يرفع شعار «تركيا الاسلامية»، ويعارض انضمام تركيا الى السوق الاوربية المشتركة، نجح فيالحصول على ٤٤ كرسياً في البرلمان التركي، لكنّ عمره لم يستمر سوى عام ونيّف فياعقاب انقلاب آذار ١٩٧١، حيث حُكم عليه بالانحلال بتهمة متابعة البرامج الدينية ومناهضته للعلمانية(١٠٩).

دخول حزب النظام الوطني الى معترك الميدان السياسيّ التركي، يمكن ان يُعدّ

(1) Milli Nizam Partisi.

منعطفاً في تاريخ الاسلام السياسي في تلك البلاد. ويُعدّ هذا الحزب كذلك بداية سلسلة من الأحزاب ذات الهدف المشترك مثل السلامة الوطنية[1]، والرفاه، والفضيلة، والسعادة، وأخيراً العدالة والتنمية[2]، حيث يُعدّ نجم الدين أربكان (ولد عام ١٩٢٦) ـ الاستاذ في الجامعة الفنية باستنبول ورئيس اتحاد غرف التجارة والصناعات والبورصات التركية ـ المؤسس والزعيم المعنوي لهذه الأحزاب.

يُعدّ أربكان الذي بدأ نشاطه الحزبي من خلال العضوية في حزب العدالة[3] اليميني، الوارث للحزب الديمقراطي واكثر الاحزاب قوة خلال ١٩٦٥ ـ ١٩٨٠ بزعامة سليمان دميرل. ونظراً لمعارضة دميرل لترشيحه، دخل الى البرلمان التركي كمرشح مستقل، وأسس حزب النظام الوطني خلال تلك الفترة. وحينما حكمت محكمة الدستور بانحلال هذا الحزب، اسس حزب السلامة الوطنية على مشارف انتخابات عام ١٩٧٣ بمعاضدة بعض الذين يشاطرونه أفكاره.

حصل حزب السلامة الوطنية على ٤٨ مقعداً بعد فوزه بنسبة ٨و١١٪، وجاء ترتيبه الحزب الثالث في البرلمان. ولم يكن بمقدور أيّ من الحزبين الآخرين ـ وهما حزب العدالة وحزب «جمهورية خلق» ـ ان يشكل حكومة بمفرده، كما لم يكن بمقدورهما الائتلاف لتشكيل حكومة مشتركة، لذلك وجد حزب السلامة الوطنية الفرصة سانحة لينهض بهذه المهمة، فاستطاع بعد مداولات مطولة والحصول على امتيازات كثيرة، ان يأتلف مع حزب «جمهورية خلق» لتشكيل الحكومة. فأصبح اربكان معاوناً لرئيس الوزراء بولنت اجويت، ودخل عدد من اعضاء حزب السلامة الى مجلس الوزراء(١١٠).

وبعد سقوط حكومة اجويت في ايلول ١٩٧٤، دخل حزب السلامة في ائتلاف

---

(1) Milli Selamet Partisi.

(2) Adalet Ve Kalkinma Partisi.

(3) Adalet Partisi.

الجبهة الوطنية[1] التي يترأسها سليمان دميرل. وقد افرز هذا الدخول نتائج مهمة انعكست على النظام التعليمي في تركيا، حيث تم اعادة تقييم وكتابة الكتب الدراسية في مواضيع التاريخ، والفلسفة،والأخلاق، والعلوم الاجتماعية، والأدب(١١١).

اربكان يعتقد انّ أزمات المجتمع التركي منبثقة من علمانية اتاتورك التي ادت الى سيادة اللامتدينين واقصاء المتدينين، ويرى ضرورة اعادة هذا المجتمع على أساس الأخلاق والمعنوية، وازالة أصداء الثقافة الغربية المغايرة للسجايا الأخلاقية التركية، ويطالب بتحرير تركيا من دائرة نفوذ الرأسمالية العالمية التي تهيمن عليها الروح المسيحية، من خلال دعم رأس المال والصناعات الوطنية، والتعاون مع البلدان الاسلامية عن طريق تأسيس السوق الاسلامية المشتركة(١١٢).

خلال الانقلاب العسكري الذي وقع في ايلول ١٩٨٠، انطلقت التظاهرات في الشوارع احتجاجاً على ذلك ورفع المتظاهرون شعارات اسلامية من قبيل «الاسلام هو الطريق الوحيد»، و«سوف تسقط الحكومة العلمانية»، و«مجتمع اسلامي وحكومة اسلامية»(١١٣). وكانت تلك التظاهرات متزامنة مع الثورة الاسلامية في ايران او متأثرة بها. واتهمت الحكومة العسكرية الحزب المذكور مع عدد من الاحزاب الاخرى بمناوءة العلمانية وغيرها من الاتهامات، وأعلنت حلّ تلك الأحزاب، وحكمت على اربكان وزعماء الاحزاب الاخرى بالسجن والنفي، ثم تبرئته في نهاية المطاف(١١٤).ونجح اربكان عام ١٩٨٧ في الفوز بمنصب الأمين العام لحزب الرفاه الذي تأسس عام ١٩٨٣، بعد انتهاء مدة حرمانه من النشاط السياسي(١١٥).

بعد فوز حزب الرفاه في انتخابات المجالس البلدية في آذار عام ١٩٩٤، دخلت تركيا في مرحلة جديدة شهدت تطوراً في النزعة نحو الاسلام السياسي، مما يُعدّ

---

(1) Milliyetci Cephe.

تطوراً في الصحوة الاسلامية في هذا البلد. فخلال تلك الانتخابات نجح حزب اسلامي لأول مرة في تاريخ تركيا المعاصر، في تصدر جميع الاحزاب اليمينية واليسارية والوسط ويحصل على ١٩٪ من الآراء، ويستحوذ على ٢٨ مركزاً من بين ٧٥ مركزاً، بعضها في مدن كبرى مثل استنبول وأنقرة. وكانت هاتان المدينتان تُعدّان قبل ذلك حصناً للعلمانية واليسار الديمقراطي. ولهذ السبب اعتبر اربكان فوز حزبه في استنبول بمثابة احياء لهذه المدينة التي كانت مركز الخلافة الاسلامية حتى ١٩٢٤، وهو العام الذي ألغى فيه اتاتورك الخلافة. كما عبّر عن الفوز في انقرة بالفتح لعاصمة الجمهورية التركية التي كان الكثير من الاصلاحيين في العالم الاسلامي ينظرون اليها كرمز للتجديد والحداثة(١١٦).

شارك حزب الرفاه في انتخابات البرلمان عام ١٩٩٥، وتصدر جميع الاحزاب من خلال فوزه بـ ٤و٢١ من الآراء. فأتلف هذا الحزب مع حزب الطريق القويم بزعامة السيدة تانسو تشيلر، فأصبح أردكان رئيساً للوزراء في تموز ١٩٩٦ بينما اصبحت تشيلر نائبة له.

قطع اربكان خطوات متحفظة لاجراء وتنفيذ مشاريعه الاسلامية والتي من بينها دعم المدارس الدينية والتعليم الديني، وتعزيز العلاقات مع البلدان الاسلامية لاسيما الجمهورية الاسلامية الايرانية وليبيا. غير انّ العراقيل والضغوط التي راحت توجَّه نحو اربكان من قبل الاحزاب والأوساط السياسية وكذلك من قبل مجلس الأمن القومي والعسكر، أجبرته على الاستقالة في حزيران ١٩٩٧ بفعل ما يمكن ان نعبّر عنه بانقلاب ابيض(١١٧).

واستمرت في اعقاب ذلك الحرب ضد حزب الرفاه الأمر الذي اضعف مكانته في المجتمع وقلل الاصوات التي حصل عليها في انتخابات عام ١٩٩٩. وقد حكمت محكمة الدستور بانحلاله في آخر المطاف(١١٨).

لم يكن حل حزب الرفاه، نهاية طريق الاسلام والصحوة الاسلامية في تركيا. فحزب الفضيلة الذي تأسس قبيل حل حزب الرفاه، اخذ يبرز على الساحة

السياسية التركية لاسيما بعد انضمام أعضاء حزب الرفاه اليه(١١٩). ثم تخلى حزب الفضيلة عن موقعه لحزبين آخرين هما حزب السعادة الذي يتزعمه أربكان وينوب عنه رجائي كوتان، وحزب العدالة والتنمية الذي يُعدّ فرعاً اصلاحياً وشبابياً للفضيلة ويتزعمه رجب طيب اوردغان، رئيس وزراء تركيا الحالي.

سجل الحزب الأخير اعجوبة كبرى في الانتخابات البرلمانية المبكرة التي جرت في تشرين الثاني عام ٢٠٠٢، مكتسحاً جميع احزاب اليمين واليسار. فبينما كانت هذه الاحزاب تضطر في الانتخابات السابقة الى الائتلاف مع الاحزاب الاخرى لتشكيل الحكومة نظراً لعدم حصولها على مقاعد برلمانية كافية، حصل حزب العدالة والتنمية على قدر كبير من الآراء يؤهله لتشكيل حكومة بمفرده دون الحاجة للائتلاف مع اي حزب آخر.

كان رجب طيب اوردغان قد انتُخب رئيساً لبلدية استنبول في انتخابات آذر ١٩٩٤ التي رشحه اليها حزب الرفاه، وحقق نجاحاً كبيراً في هذا المنصب، وقادته الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٢، الى منصب رئاسة وزراءتركيا.

من أسباب اتهام حزب الرفاه بممارسة نشاطات مغايرة للاصول العلمانية قراءة مقطوعة شعرية في عام ١٩٧٧، تقول: «المنائر رماحنا، والقباب قبعاتنا، والمساجد قواعدنا».

كان ذلك الاتهام موجَّهاً من قبل محكمة الدستور التي كان يترأسها أنذاك احمد نجدت سزر رئيس الجمهورية التركية الحالي. وخضع اوردغان للملاحقة القانونية لترديده لهذه الكلمات، وحُكم عليه بحظر نشاطه السياسي(١٢٠). وظل محروماً من تسنم منصب رئيس الوزراء لفترة من الزمن رغم فوز حزبه الساحق في انتخابات عام ٢٠٠٢، الى ان انتهت فترة حرمانه بحماية البرلمان الذي كانت معظم مقاعده في يد افراد حزبه. وتسلّم منصب رئاسة الوزراء من عبدالله غول وزير الخارجية الراهن الذي شغل منصب رئاسة الوزراء لفترة مؤقته ريثما تترتب اوضاع رئيس الحزب.

تحدثت وسائل الاعلام خلال الفترة ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ عن اتساع المظاهر والرموز الاسلامية، كالزي الاسلامي والحجاب، واقامة دورات تعليم القرآن بالخط العربي في المدارس، واجراء البرامج الدينية في القنوات التلفزيونية والمحطات الاذاعية، وانتشار الكتب، والأشرطة الصوتية والتصويرية، والمطبوعات الاسلامية، واقامة مخيمات الافطار فيشهر رمضان في المحلات الفقيرة واشتراك رئيس الوزراء وأعضاء حكومته فيها، وتحجب نسوة الوزراء، واشتراكهن في مأدبات الضيافة الرسمية بالحجاب الاسلامي.

ولاريب في ان السياسة الاسلامية المحترسة للحكومة كانت ولازالت تواجه المعارضة الصريحة والخفية والتحذيرات المتكررة الصادرة من قبل المؤسسات والأجهزة العلمانية في تركيا، كرئيس الجمهورية، وقادة الجيش، ومحكمة الدستور، ومجلس الأمن القومي، والاحزاب المعارضة كحزب «جمهورية خلق» بزعامة دنيز بايكال الذي يمثل الأقلية في البرلمان.

فخلال الاحتفالات التي جرت في نهاية تشرين الثاني عام ٢٠٠٣ بمناسبة مرور ثمانين عاماً على تأسيس الجمهورية التركية، دُعي رئيس الوزراء والوزراء وأعضاء البرلمان الذين حضرت نساؤهم محجبات في الاحتفالات الرسمية السابقة، من دون أن تُقدَّم الدعوة لتلك النساء المحجبات. وأحجم بعض اعضاء حزب العدالة والتنمية الحاكم عن تلبية الدعوة اعتراضاً على ذلك، غير ان رئيس الوزراء ومعظم أعضاء وزارته شاركوا في تلك الاحتفالات من دون أزواجهم

حركة الصحوة الاسلامية في تركيا استمرت في انطلاقتها رغم جميع العقبات والعراقيل التي اعترضتها منذ القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين، ومنذ العهد العثماني وحتى العهد الجمهوري. ويبدو أنها تتصدر في هذا اليوم جميع الاحزاب والتيارات السياسية يسارية كانت او يمينية. ويلتحم هذا التيار مع تيارات اسلامية اخرى مثل الطرق الصوفية التي كان لها دور مؤثر جداً في تاريخ تركيا المعاصر، كما انه على صلة بالمؤسسات التعليمية والاعلامية، ومتأثر بالتحولات السياسية

الداخلية والاقليمية والعالمية، كظهور الشيوعية وسقوطها، والعولمة، والثورة الاسلامية في ايران.

على العموم حركة الصحوة الاسلامية في تركيا، حركة متساهلة ومائلة الى قبول معايير التعددية في المجتمع التركي، وتُعدّ انجازاً وافرازاً لجميع العوامل والأسباب المذكورة، ومحصلة للتجربة الخاصة للشعب التركي على مدى تاريخه ذي المنعطفات الكثيرة.

هوامش الفصل الثالث:

١ ـ و.و. بارتولد، كتاب تركستان، ترجمة كريم كشاورز، طهران، ١٩٧٣، ص ٥٤٤ ـ ٥٤٥. ايضاً راجع:

Dogan Avclioglu, Turklerin Tarihi, Istanbul 1985, voi. 3, p. 1402.

2 - Abdulbaki Golpinarli, 100 Soruda Turkiyede mezhepler ve tarikatlar, Istanbul 1969, pp. 205 - 216.

3 - faud koprulu, osmanli devletinin kuruluss, Ankara 1988, pp. 18 - 101.

٤ ـ نادر انتخابي، «الدين والدولة في تركيا» مجلة نكاه نو، العدد ٢٥، ١٩٩٥ ص ٨٣٨.

٥ ـ ايرا أم. لابيدوس، تاريخ المجتمعات الاسلامية، ترجمة محسن مدير شانجي، طهران، ١٩٩٧، ص ٨٣٨.

٦ ـ عبد الهادي الحائري «الامبراطورية العثمانية ونهجا البرجوازية الغربية»، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بمشهد، العدد ٢، السنه ١٨، صيف ١٩٨٥، ص ٤٤ ـ ٤٥، ٩٢ ـ ٩٣؛ رحيم رئيس نيا، ايران والدولة العثمانية على مشارف القرن العشرين، تبريز، ١٩٩٥، ج ٣، ص ٤٢ ـ ٤٣.

7 - Idvia, Istanbul, voi. 10, 1994, p. 455.

8 - The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v "Turkey" (by feroz Ahmad); Stanford J. Shaw and Ezel kural shaw, History of The Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge 1977, voi. 2. p. 69; Mehmet Zeki Paklin, Osmanli tarih deyimleri ve terimleri Sozlugu, Istanbul 1972, voi. 3, p. 351.

٩ ـ داود دورسون، الدين والسياسة في الدولة العثمانية، ترجمة منصورة حسيني وداود وفائي، طهران، ٢٠٠٢، ص ٢٤٨.

10 - Suraiya Faroghi, Osmanli Kulturuve gundelik Yasam Ortacagdanyirminci yuzyila, Istanbul 1997, p. 269.

11 - Stanford J. Shaw and Ezel kural Shaw, op. cit., voi. 2. pp. 76 - 81.

١٢ ـ نادر انتخابي، سابق، ص ١٤ ـ ١٥.

13 - Ibid., voi. 2, pp. 123 - 124.

14 - Sina Aksin, "Onsoz", in Turkiye Tarihi, ed. S. Aksin, Istanbul 1997, voi. 3, p. 133.

15 - Idvia, voi - 12 / 2, p. 358.

16 - Meydan Larousse, voi. 7, p. 622.

١٧ ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ص ٥٤ ـ ٥٥؛ برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، ترجمة محسن علي سبحاني، طهران، ١٩٩٣، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

18 - Yuriy Asatovic petrosyan, sovet Gozuyle Jon Turkler, Istanbul1974, pp. 46 - 48.

١٩ ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ ايرا أم. لابيدوس، سابق، ص ٨٤٢.

20 - Stanford J.Shaw..., op.cit., voi.2, p. 131.

21 - Idvia, op.cit., voi. 12 / 2, p. 362.

22 - Stanford J. Shaw..., op.cit.

23 - Cetin Yetkin, Etnik ve Toplumsal Yonleriyle Turk Halk Hareketleri ve Devtimler, Istanbul 1974, voi. 1, p. 195.

٢٤ ـ ايرا أم. لابيدوس، سابق، ص ٨٤٢ ـ ٨٤٣.

25 - Ahmet Yucekok, 100 Sorudo Turkiye ' de din ve Siyaset,Istanbul 1976, pp. 70 - 71.

٢٦ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢٠٨.

27 - Ahmet Yucekon, op.cit., p. 71.

٢٨ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢٣٤.

٢٩ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ج ٢، ص ١٨٢.

30 - Stanford J. Shaw..., op.cit., voi. 2, pp. 164 - 165.

٣١ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢٣٠.

32 - Tdvia, voi. 23, 2001, p. 38.

33 - Ahmet Yucekon, op.cit., pp. 72 - 73.

34 - Mehmet Zeki Paklin, op.cit., voi. 3, p. 252.

٣٥ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢١٦ـ ٢١٨؛ ايضاً راجع:

Stanford J. Shaw..., op.cit., voi. 2, pp. 162 - 168; Sina Aksin, op.cit.,voi. 3, pp. 148 - 154.

36 - Cetin Yetkin, op.cit., voi. 2, pp. 199 - 200.

37 - Tdvia, voi. 23, p. 38.

38 - Ibid., voi. 10, p. 457.

39 - Hilmi Ziya Ulken, Turkiye' de Cagdas dusunce Tarihi, Istanbul 1979, p. 131.

٤٠ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ج ١، ص ٣٦؛ ج ٣، ص ٦٠٣.

41 - Idvia, voi. 23, p. 38.

42 - Ibid., p. 458.

٤٣ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ج ٢، ص ٧٠٣ـ ٧٢٤.

44 - Idvia, voi. 10, p. 463.

٤٥ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ج ٣، ص ٣٠٤.

٤٦ـ نفس المصدر، ص ٣٠٥ـ ٣٠٦.

٤٧ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٧٣٣.

٤٨ ـ محمد محيط الطباطبائي، السيد جمال الدين الأسد أبادي ويقظة الشرق، بجهود السيد هادي خسرو شاهي، طهران، ٢٠٠١، ص ٧٢.

٤٩ ـ حميد عنايت، سير في الفكر السياسي العربي، طهران، ١٩٧٧، ص ١١٣.

50 - Hilmi Ziya Ulken, op.cit., p. 270.

51 - Ahmet Yucekok, op.cit., pp. 73 - 74.

٥٢ ـ برنارد لويس، سابق، ص ٥٥٨.

53 - Tarik Zafet Tunaya, Turkiye, de Siyast Partiye, Istanbul, voi. 3,1989, p. 308.

٥٤ ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢٢٩؛ ايضاً راجع:

Ibid., voi. 1, 1988, pp. 182 - 183.

55 - Ibid., voi. 9, p. 1156.

56 - Idvia, voi. 9, p. 1156.

٥٧ ـ برنارد لويس، سابق، ص ٣٠٠؛ ايضاً راجع:

Feroz Ahmad, The Young Turks, Oxford 1969, p. 40.

58 - Tarik Zafet Tuaya, op.cit., voi. 1, pp. 189 - 190.

59 - Feroz Ahmad, op.cit., p. 41.

٦٠ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، ذيل «الاتحاد المحمدي» (علي اكبر ديانت).

61 - Necip Fazil Kisakurek, Son devrin din Mazlumlari, Istanbul1989, pp. 26 - 32.

62 - Feroz Ahmad, op.cit., p. 77.

٦٣ ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ج ٣، ص ٣٩ ـ ٤١؛ هامر بورغشتال، تاريخ الامبراطورية العثمانية، ترجمة ميرزا زكي علي آبادي، طهران، ١٩٨٩، ج ٤، ص ٣١٦٣ ـ ٣١٦٤.

64 - Hilmi Ziya Ulken, op.cit., p. 196 - 197; SelahattinHilay,"Dusunce Tarihi (1908 - 1980)", in Turkiye tarihi, ed. S.Aksin, voi. 4, Istanbul 1990, p. 358.

65 - Ulken, op.cit.; Hilave, op.cit.

66 - Hilave, op.cit.; Ulken, op.cit., p. 197.

67 - Ulken, op.cit., p. 270.

68 - Ibid., p. 196.

٦٩ـ برنارد لويس، سابق، ص ٥٥٨.

70 - Ulken, op.cit., pp. 197 - 199; Hilave, op.cit., p. 358.

71 - Ulken, op.cit., p. 271.

٧٢ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٣١ ـ ١٤٢.

٧٣ـ علي أصغر حلبي، تاريخ الحركات الدينية السياسية المعاصرة، طهران، ٢٠٠٣، ص ٤٤ ـ ٤٩.

74 - Ulken, op.cit., p. 275 - 278.

75 - Meydan Larousse, voi. 4, p. 339.

76 - Banatli, Resimli Turk Edebiyat, Tarihi, Istanbul 1971, pp. 1161 - 62.

77 - Ibid., pp. 1156 - 57.

78 - Meydan Larousse, voi. 5, p. 433.

79 - Ulken, op.cit., pp. 388 - 391.

٨٠ـ نادر انتخابي، سابق، ص ١٦.

81 - Kadri Misiroglu, Kurtulus Sava Sinda Sarikl: Mucahitler, Istanbul1972.

٨٢ـ برنارد لويس، سابق، ص ٥٥٧.

٨٣ـ نفس المصدر، ص ٥٦٧.

84 - The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World, s.v."Turkey".

85 - Meydan Larousse, sup., voi. 3, p. 472.

86 - Ahmet Yucekon, op.cit., p. 84.

87 - Meydan Larousse, voi. 7, pp. 661 - 664.

88 - Mete Tuncay, T.C.' nde Tek - Parti Yonetiminin Kurulmasi (1923 - 1931), Istanbul 1981, p. 127.

89 - Ibid., pp. 127 - 129, 135.

90 - See" Necip Fazil Kisakurek, op.cit., pp, 37 - 71; cemil kocak, "Siyasat tarih (1993 - 1950), in Turkiye tarihi, ed.S. Aksin, voi. 4, pp. 99 - 101; Meydan Larousse, voi. 11, p. 772.

91 - Mete Tuncay, op.cit., p. 135.

92 - Idvia, voi. 23, p. 38.

٩٣ ـ نادر انتخابي، سابق، ص ٢٣.

94 - The Oxford Encyclopedia..., s.v. "Turkey".

٩٥ ـ ايرا أم. لابيدوس، سابق، ص ٥٥٠.

96 - Ibid.

97 - Ahmet Yucekok, op.cit., p. 90.

98 - The Oxford Encyclopedia..., s.v. "Turkey".

99 - Binnaz Toprak, "Islamist Intellectuals: Revolt against Industry and Technology", in Turkey and the west, London - New York 1993, p. 240.

١٠٠ ـ برنارد لويس، سابق، ص ٥٨٠ ـ ٥٨٢.

١٠١ ـ نفس المصدر، ص ٥٨٢ ـ ٥٨٤.

102 - Mete Tuncay, "Siyasat tarihi (1908 - 1923)" in Turkiye tarihi, ed.S. Aksin, voi. 4, p. 182.

103 - The Oxford encyclopedia..., s.v. "Turkey"; Hamza Eraglu, Turk devtim

tarihi, Ankara 1977, p. 216.

104 - Hikemt Ozdemir, "Siyal tarih (1960 - 1980)", in Turkiye tarihi, ed. S. Aksin, voi. 4, pp. 192 - 199.

105 - Hamza Eraglu, op.cit., pp. 395 - 596.

106 - Tanur, in Turkiye tarihi, ed. S. Aksin, voi. 5, p. 93.

107 - Ibid., p. 100.

١٠٨ ـ نادر انتخابي، سابق، ص ٣٤ ـ ٣٥.

109 - Hikemt Ozdemir, op.cit., voi. 4, p. 225.

110 - Stanford J. Shaw..., op.cit., pp. 406, 428 - 429; Meydan Larousse, sup. voi. 1, pp. 266, 588.

١١١ ـ نادر انتخابي، سابق، ص ٣٠.

١١٢ ـ نفس المصدر.

١١٣ ـ نفس المصدر.

114 - Meydan Larousse, sup., voi. 2, pp. 298, 611.

115 - Ibid., p. 704; Ibid., sup., voi. 3, pp. 345, 691.

116 - Sencer Ayata, "Patronage, Parti, and State: The Politicization of Islam in Turkey", Middle East Journal, voi. 50, (winter 1996).

١١٧ ـ بولنت ارس وعمر كاها، «الحركة الاسلامية الليبرالية في تركيا: فكر فتح الله غوني»، ترجمه اسد الله طاهري، فصلية دراسات الشرق الاوسط، السنة ٩، العدد ٤، ٢٠٠٢، ص ٧٠.

١١٨ ـ محمد رضا حيدر زاده نائيني سابق، ص ١٢٥ ـ ١٤٤.

١١٩ ـ نفس المصدر، ص ٥٧.

١٢٠ ـ بولنت ارس وعمر كاها، سابق، ص ٧٢ ـ ٧٣ و ٨١.

الفصل الرابع

الصحوة الاسلامية في شبه القارة الهندية

في أعقاب انحطاط الامبراطورية الغوركانية او ما يعرف بمغول الهند، وزوالها التدريجي، وما أعقب ذلك من اضطرابات داخلية لاسيما تمرد الماراتا، والسيخ في شتى مناطق الهند، اغتنمت القوى الاستعمارية آنذاك مثل بريطانيا، وفرنسا، وهولندا، والبرتغال، تلك الظروف، فهاجمت تلك البلاد بوازع من اطماعها السياسية والاقتصادية. وكانت بريطانيا هي القوة الأعظم فاستطاعت التغلب على خصومها من القوى الاستعمارية الاخرى، وأقصتهم بشتى الطرق، لاسيما عن طريق شركة الهند الشرقية، عن الميدان.

شركة الهند الشرقية التي دخلت الى الهند في بادئ الأمر بذريعة الأعمال التجارية، نجحت في عام ١٧٦٥ انّ ترسخ لها وجوداً سياسياً في البنغال ايضاً(١). وأخذت هذه الشركة توسع نشاطاتها السياسية ـ العسكرية في سائر المناطق الهندية تدريجياً وتفرض هيمنتها على الواحدة تلو الاخرى، حتى نجحت آخر المطاف في اخضاع جميع مناطق الهند الى سيطرة الحكومة الاستعمارية البريطانية بشكل رسمي في عام ١٨٥٧.

دخول المستعمرين الى الهند وسيطرتهم التدريجية على هذا البلد، أثار ردة فعل المسلمين هناك. فعدا فئة قليلة انخرطت في خدمة شركة الهند الشرقية، رفضت معظم طبقات المسلمين الهنود السلطة الاستعمارية البريطانية واختارت طريق مناهضة المستعمرين بشتى الطرق. وبدأت عملية المجابهة بشكل جاد عند مشارف سقوط الدولة الغوركانية، فاتخذت في بادئ الأمر (عام ١٨٥٧) طابع الحرب العسكرية، ثم تغيرت الى الاسلوب التعليمي، ثم الى الاسلوب السياسي، وانتهت باخراج المستعمرين من الهند عام ١٩٤٧، وتجزئة هذ البلد الى الهند والباكستان.

يمكن دراسة تحرك المسلمين في شبه القارة الهندية خلال ثلاث مراحل تاريخية:

١ ـ تحرك المسلمين ما قبل ١٨٥٧.

١ ـ تحرك المسلمين خلال ١٨٥٧ ـ ١٩٤٧.

٣ ـ تحرك المسلمين مابعد ١٩٤٧.

١ ـ تحرك المسلمين قبل ١٨٥٧

في أعقاب زوال الدولة الغوركانية ونفوذ الاستعمار الانجليزي الى الهند بشكل تدريجي، ظهر بين المسلمين في الهند نوعان من التحرك. فمن جانب سعت الطبقةالحاكمة والأمراء المسلمون في بعض مناطق الهند للوقوف بوجه الاستعمار البريطاني، ومن جانب آخر سعت الحركات الدينية المتأثرة بشكل رئيس بأفكار شاه ولي الله لاحياء عظمة الاسلام في الهند عن طريق تغيير المسلمين فكرياً بل وحتى من خلال الاسلوب العسكري.

أ ـ تحرك الطبقة المسلمة الحاكمة

ظهرت ثلاث حركات بين الطبقة المسلمة الحاكمة، لمجابهة المستعمرين البريطانيين. ورغم فشل هذه الحركات الظاهري إلّا انها برهنت على عدم انصياع

المسلمين الهنود للمستعمرين.وهذه الحركات هي:

١ ـ حركة سراج الدولة: تُعدّ حركة سراج الدولة الذي حكم البنغال لمدة ٢٤ عاماً، أهم حركة للطبقة الحاكمة المسلمة، مناهضة للمستعمرين البريطانيين. وكان هذا الحاكم المسلم يعتقد ان المستعمرين البريطانيين قد تواطؤوا مع بعض التجار والرأسماليين الهنود لضرب الحكم والأمراء المسلمين في الهند، وبالتالي للقضاء التام على ما يتمتع به المسلمون من سلطة سياسية. ولذلك حاول الحد من التواجد الانجليزي واعتراض سبيلهم، مما ادى الى نشوب حرب بين الجانبين.

بالرغم من بعض الدعم الذي كان يتلقاه من الفرنسيين إلّا انه هُزم امام الانجليز في المعركة المعروفة بمعركة بلاسي، في منطقة قريبة من مرشد أباد البنغالية وقُتل في تلك المعركة وذلك في عام ١٧٥٧، فاستولى البريطانيون على البنغال بشكل كامل(٢). ويرى كثير من المؤرخين انّ ذلك الانتصار فيمعركة بلاسي يمثل بداية التسلط الانجليزي المباشر على شبه القارة الهندية(٣).

٢ ـ حركة حيدر علي (١٧٦١ ـ ١٧٨٢): كان حيدر علي، أحد الامراء المسلمين في المناطق الجنوبية من الهند (ميسور). وقد ثار على المستعمرين البريطانيين عام ١١٩٥ هـ/ ١٧٨١م، فواجه في وقت واحد كلاً من القوات الانجليزية، ونظام حيدر آباد الدكن، والماراتا، إلّا انه استطاع في نهاية المطاف ان يؤلف مع نظام حيدر آباد الدكن والماراتا، جبهة متحدة ضد الانجليز، لكنها فشلت نظراً لتفاوت الأهداف والمصالح بين عناصر هذه الجبهة. فواجه حيدر علي القوات الانجليزية بمفرده لكنه سرعان ما أُصيب بمرض السرطان فتوفي عام ١٧٨٢، فحل محله ولده تيبو سلطان(٤).

٣ـ حركة تيبو سلطان (١٧٨٢ ـ ١٧٩٩): تُعدّ حركته ثالث حركة مهمة قام بها مسلمو الهند. وقد اصبح تيبو سلطان حاكماً على ميسور في أعقاب وفاة والده. وتوصل الى النتيجة التالية وهي ان عليه استحصال الدعم الداخلي والخارجي من اجل التصدي لمؤامرات الاستعمار الانجليزي. لذلك سعى للحصول على دعم من

الملك الايراني والسلطان العثماني، والحكومة الفرنسية، ورغم ذلك الحق به البريطانيون الهزيمة وقتلوه عام ١٧٩٩ بفعل خيانة بعض العناصر التي كانت متسللة الى جبهته(٥).

بعد انكسار تيبو سلطان، انتهت حركات وانتفاضات الطبقات المسلمة الحاكمة، ضد الاستعمار الانجليزي تقريباً،وخلت الاجواء للبريطانيين لبسط نفوذهم في هذا البلد. ولكن يقظة الزعماء الدينيين المسلمين لم تسمح لهم بالعمل كما يحلو لهم، وأخذت تظهر انتفاضات وتحركات دينية كان بعضها ذا طابع عسكري.

ب ـ الحركات الدينية لمسلمي الهند

ظهرت الحركات الدينية لمسلمي الهند ضد الاستعمار الانجليزي على شكل تيارات اصلاحية واحيائية. وكان شاه ولى الله الدهلوي قد بدأ جهوده الاصلاحية مع انهيار إمبراطورية الغوركانيين. واستمرت حركة شاه ولى الله بواسطة أبنائه وأتباعه، أهمهم: شاه عبد العزيز، السيد أحمد بريلوي، وشاه اسماعيل. وظهرت في البنغال كذلك حركات قام بها حاجي شريعة الله وتيتومير، كانت تحظى بأهمية خاصة في تاريخ نضال المسلمين الهنود:

١ـ شاه عبد العزيز (١٧٤٦ ـ ١٨٢٤): من أبناء شاه ولى الله ومن اتباع تعاليم مذهبه. وكرّس معظم جهوده في طريق التصدي لتدخلات حكومة شركة الهند الشرقية في الشؤون الدينية والقوانين الاسلامية. فحينما كان لدى المسلمين سلطة سياسية في الهند، كانوا يحتكمون الى القوانين الاسلامية في شؤونهم وأحوالهم الفردية والاجتماعية. ولكن الاستعمار الانجليزي قرر التدخل في الشؤون الدينية والقوانين الاسلامية لاسيما في العقد الاخير من القرن الثامن عشر والعقد الاول من القرن التاسع عشر، واحلال القوانين التي يرغبون فيها محل أحكام الشريعه.

كانت ردة فعل شاه عبد العزيز عنيفة تجاه تلك الممارسات الانجليزية واعترض على تدخل الاستعمار الانجليزي في أحكام الشريعة وقوانين الاسلام. وكان قلقاً

جداً على اندراس الشريعة الحنفية بعد تطبيق القوانين الانجلو ـ اسلامية لشركة الهند الشرقية.

من اجل ان يعبّر عبد العزيز عن معارضته للتدخلات الانجليزية، اصدر فتوى اعتبر فيها المناطق الشمالية من الهند الخاضعة للسلطة الاستعمارية البريطانية داراً للحرب ووصف الوجود الاستعماري وجوداً غير مشروع، معلناً انّ الجهاد هو الرد الوحيد للمسلمين على التدخلات الانجليزية.

كان شاه عبد العزيز، من بين اولئك الذين يؤكدون على دراسة واستيعاب القرآن الكريم، ونشر العلوم والأفكار الدينية بين عامة الناس، وخلق دافع التعليم لدى المسلمين. وكان هدفه ان يتعلم المسلمون اصول الشريعة وان تقوم حياتهم على هذه الاصول. ويبدو ان فكرته الأساسية هي انّ اضمحلال الاسلام في الهند سيؤدي الى انتصار الكافرين على المسلمين. لذلك كان يرى في عودة المجتمع الى احضان الاسلام، تحرراً من سلطةالكافرين وهيمنتهم(٦).

٢ ـ السيد أحمد بريلوي (١٧٨٦ ـ ١٨٣١)،ويعرف بالسيد أحمد الشهيد، وكان من تلامذة شاه عبد العزيز بن شاه ولي الله، ومؤسس حركة المجاهدين. وقد تدرب في قوات امير خان نواب تونك. وكان اول من قرّب الحركات الاصلاحية السابقة، الى الأعمال السياسية والعسكرية(٧).

انطلق في بادئ الأمر وبتأثير من افكار شاه ولي الله وشاه عبد العزيز، الى اصلاح المجتمع المسلم في الهند. وأجبر الآلاف من المسلمين في مناطق سهارانبور، ورامبود، وبريلي، واكهنو، وبنارس،وكلكتا، على التخلي عن التقاليد والعادات غير الاسلامية، وبلورة حياتهم على اساس الاسلام.

انطلق في تموز ١٨٢١ نحو مكة المكرمة فوصل اليها عام ١٨٢٢ فأدى مناسك الحج ثم عاد الى الهند في كانون الأول عام ١٨٢٣، فبدأ بتنظيم أتباعه واعدادهم للتصدي للحكام السيخ لاسيما رنجيت سينغ في البنجاب والمناطق المتاخمة لأفغانستان.فكان ذلك نواة للحركة التي عُرفت بحركة المجاهدين فيما بعد.

تحرك السيد احمد في كانون الثاني ١٨٢٦ مع خمسة آلاف مسلم مجاهد نحو الحدود الأفغانية، فأقاموا بالقرب من بيشاور. ودُعي في كانون الثاني ١٨٢٧ بالامام وبايعه بعض الناس، فأسس في المناطق التي خضعت له ما يشبه الحكومة الاسلامية. ونجح في تعبئة الكثير من أفراد القبائل المحلية كالباتان والبشتون، ضد الحكم السيخ. وحارب السيخ على مدى اربع سنوات، استولى خلالها على بعض مناطق بيشاور ومردان.

سعى السيد أحمد لتطبيق الشريعة الاسلامية في المناطق التي كانت تخضع لاشرافه، لكن تشدده الديني أثار الاستياء والتذمر لدى قبائل البشتون. كما كان العديد من افراد هذه القبائل ينظرون الى السيد احمد وأتباعه كقوى اجنبية في منطقتهم ويعتقدون بأنهم قد خلقوا لهم الكثير من المشاكل. ولذلك تبع ابناء هذه المنطقة مختلف الطرق بما فيها القوة لاخراجه وانصاره من منطقتهم. فوجد السيد أحمد نفسه مرغماً على مغادرة تلك المنطقة، فانطلق باتجاه كشمير، لكنه واجه القوات السيخية في منطقة بالاكوت، فقُتل مع ستين شخصاً من اتباعه على يد تلك القوات في السادس من مايس عام ١٨٣١ الموافق للرابع والعشرين من ذي القعدة عام ١٢٤٦. فعاد الكثير من اتباعه الذين نجوا من القتل، الى الهند.

هناك من يعزو فشل حركة السيد احمد الى أنه قد فرض على قبائل البشتون ترك آدابهم وتقاليدهم القبلية وقبول الشريعة الاسلامية. كما انّ طريقة نشاطه بين خوانين القبائل المحلية، اوجدت لدى خوانين القبائل المحلية فكرة تجاهل دورهم في الجهاد والكفاح المسلح، ومصادرة امكاناتهم لصالح رجال الدين.

من اجل استيعاب ما تبق من افراد حركة المجاهدين، تأسست منظمة سرية لعب فيها دوراً كبيراً بعض الأشخاص مثل مولوي ولاية علي، وعناية علي. فاستمر نشاط هذه الحركة بأساليب مختلفة حتى زمان حرب الحرية عام ١٨٥٧. ولعب اتباع السيد احمد دوراً مهماً في تلك الحرب.

عموماً، يمكن القول ان السيد أحمد كان افضل ممثل للخط الفكري الذي كان

يتبناه شاه ولي الله الهادف الى تطهير المجتمع الاسلامي من العقائد والأفكار غير الاسلامية، والعودة الى الاسلام الأصيل. اما من الناحية السياسية فلم يكن الهدف النهائي للسيد أحمد اعادة السلطة الى السلالة الغوركانية، وانما كان يسعى الى صناعة قالب شبيه بقالب الامة الاسلامية في صدر الاسلام، من اجل اعادة العظمة للمسلمين الهنود. ويرى بعض الكتاب ان الهدف النهائي للسيد أحمد، كان خوض الجهاد مع المستعمرين البريطانيين.

تقوم فكرة السيد أحمد في العودة للاسلام الأصيل، على آساس القرآن والسنة النبوية. وكان مشروعه الاصلاحي يرتكز على ثلاث قواعد هي: التوحيد، والقضاء على تعدد العبادات، والغاء التشيع والصوفية المرفهة من الوجود.

يرى البعض ان حركة السيد أحمد كانت اول دعوة دينية تحولت الى حركة سياسية ـ عسكرية عامة(٨).

٣ ـ شاه اسماعيل (١٧٨١ ـ ١٨٣١)، حفيد شاه ولي الله، ويعد من المقربين لدى السيد أحمد بريلوي. ويلاحظ اسمه كثيراً في تاريخ الحركات والتيارات الفكرية ـ السياسية الاسلامية في الهند. وحينما بدأ حركته الاصلاحية والجهادية، بدأها الى جانب السيد أحمد. وقد بايعه وساهم معه في جهاده، ورافقه الى مكة المكرمة، وبذل الى جانبه جهوداً كبرى لتنظيم صفوف المسلمين الهنود وبلورة حركة المجاهدين. وكان الى جانبه ايضاً في جهاده ضد السيخ وقُتل معه عام ١٨٣١ في المعركة مع السيخ.

ألّف شاه اسماعيل العديد من المصنفات باللغات الاوردية، والفارسية، والعربية بهدف اصلاح المجتمع الاسلامي، أشهرها: «تقوية الايمان» الذي يدور حول محور التوحيد، «ايضاح منصب الامامة»، و«الطبقات».

لقد استلهم شاه اسماعيل أفكاره من شاه عبد العزيز. ثم جاء محمد قاسم نانوتي، فاستلهم افكاره من شاه اسماعيل وأسس على ضوئها مذهب ديوبند لاصلاح الاسلام واحيائه. وهبّ من جانب آخر أحمد رضا خان مؤسس مذهب

بريلوي لمجابهة مريدي شاه اسماعيل وأتباع مذهب ديوبند. وعلى هذا الضوء ثارت مناقشات سجالات دينية كثيرة حول تعاليم شاه اسماعيل(٩).

ج ـ الاحياء الديني في البنغال

تُعدّ البنغال احدى مراكز الاحياء الديني المهمة في الهند. وظهرت في هذه المنطقة حركتان مهمتان كان لهما تأثير على الأفكار الدينية ـ السياسية لسكانها، وهما: الحركة الفرائضية لحاجي شريعة الله وحركة الطريقة المحمدية لتيتومير.

١ ـ الحركة الفرائضية: ظهرت هذه الحركة لاحياء الفرائض الدينية عام ١٨٠٣. ومؤسسها هو حاجي شريعة الله (١٧٨١ ـ ١٨٤٠) الذي وُلد بمنطقة بهادربور بالبنغال. سافر الى مكة وله من العمر ١٨ عاماً وأقام فيها حتى عام ١٨١٨. فقرأ الفقه الحنفي وانضمّ الى صفوف الفرقة القادرية. وكانت ثقافة المجتمع المسلم البنغالي متأثرة بالتقاليد الهندوسية، وكان المسلمون يعانون من ضغوط النظام الاقطاعي الظالم(١٠).

عاد حاجي شريعة الله الى البنغال قادماً من مكة عام ١٨١٨ وقد تأثر بالأفكار التي كانت سائدة هناك. فأسس حركة تهدف الى اصلاح عقائد المسلمين وأفكارهم، ونشر مفهوم التوبة، واجراء الفرائض الدينية. وكانت رسالته للمسلمين هي انّ على المسلمين اقامة الفرائض الدينية على اساس القرآن الكريم وسنّة الرسول محمد (ص)، والايمان بواحدانية الله تعالى بشكل دقيق، ولهذا سميت هذه الحركة بالفرائضية(١١).

حاجي شريعة الله الذي كان يدّعي احياء الاسلام على اساس القرآن والسنة النبوية والفقه الحنفي، هبّ لمجابهة العرفان والتشيع ايضاً. فكان يرفض من جانب تقديس المتصوفة والاحتفال بمولد الرسول الاكرم (ص)، ويعتبر من جانب آخر مراسم تأبين الامام الحسين (ع) أعمالاً منحرفة ويدينها(١٢). ولذلك كان يروّج

للفرائض التي كانت ذات صبغة حنفية، ويعمل على الدعاية لمجتمع اصولي شبيه بمجتمع عصر الخلفاء الراشدين. ويمكن اعتبار حركته من حيث الاطار العام حركة معادية للصوفية وللمذهب الشيعي. وكانت تلك الحركة تعتبر الهند داراً للحرب لأنها واقعة تحت سيطرة الحكومة البريطانية(١٣).

خلال تلك الفترة، كان الاقطاعيون ـ ومعظمهم من الهندوس ـ يغمطون حقوق المزارعين والكادحين بشتى الوسائل والطرق، ويسومونهم ألوان العذاب. فاعترض حاجي شريعة الله على ذلك النظام الاقطاعي فالتف حوله المزارعون بشكل واسع. ولذلك شيد جبهة قوية في وجه الاقطاعيين، لكنه توفي قبل ان يقوم بأي عمل مهم في هذا الاتجاه. فواصل ابنه محسن المعروف بـ«دودوميان» (١٨١٩ ـ ١٨٦٠) طريقه(١٤).

حوّل دودو ميان الحركة الفرائضية الى حركة دينية مناهضة للهندوس والاستعمار البريطاني. وأسس في بعض القرى البنغالية دولة في مقابل الحكومة، وأقام في المناطق الخاضعة لنفوذه نظام سلسلة المراتب. وعلى اساس هذا النظام كانت كل قرية تدار من قبل شخص يدعى «الخليفة». وكانت مهمة الخليفة بناء المدارس، وتعليم اقامة الشعائر الاسلامية بصورة صحيحة، وإجراء العدالة، وتشكيل جماعات مسلحة للدفاع عن مصالح المزارعين. وكان كل عشرة خلفاء يخضعون لشخصية أعلى، تخضع بدورها الى زعيم الحركة ـ أي دودومان ـ بشكل مباشر.

كان كل خليفة يرأس تنظيماً سرياً، ويعمل في مجال التبليغ، وجمع المساعدات، ورفع الاختلافات الداخلية. ولم يكن يحق لأعضاء الحركة الفرائضية عرض اختلافاتهم على المحاكم البريطانية من دون الحصول على اذن في ذلك من الخليفة الأقدم. ولذلك اسست الحركة في المناطق الخاضعة لها ـ لاسيما في البنغال الشرقية ـ حكومة شرعية للرجوع اليها في هذا اللون من القضايا.

بعض المؤرخين يعتقدون انّ الهدف النهائي الذي كان يسعى اليه دودوميان،

إخراج البريطانيين وعملائهم من البنغال. وكان يسعى لإحياء حكومة المسلمين في المنطقة. ولهذا السبب قمع البريطانيون هذه الحركة عام ١٨٣٨(١٥).

عموماً بالامكان القول انّ الحركة الفرائضية كانت اعتراضاً على النظام الاستعماري البريطاني، ومحاولة صادقة للقضاء على حالة التخلف والانحطاط التي كان يعاني منها المسلمون لاسيما في البنغال. كما كانت حركة ضد الاجحاف الاقتصادي والاجتماعي. ومع انّ هذه الحركة هُزمت في النهاية، ولم تحقق اهدافها الجوهرية، لكنها نجحت في الإعداد ليقظة المسلمين وساعدت على توعيتهم(١٦).

٢ ـ تيتومير والطريقة المحمدية: يُعد السيد ميرنثار علي المعروف بتيتومير (١١٩٦ ـ ١٢٤٧ هـ / ١٧٨٢ ـ ١٨٣١ م)، احد الاصلاحيين البارزين في البنغال الغربية، والمؤسس لحركة الطريقة المحمدية. فبعد تعلمه للغتين الفارسية والعربية والمقدمات الاسلامية، أصبح في خدمة اصحاب الأراضي الهنود. لكنه سُجن فيما بعد بتهمة معاداة النظام الاقطاعي. وبعد خروجه من السجن، يمم وجهه شطر مكة المكرمة في ١٢٣٨ هـ / ١٨٢٢ م، فالتقي بالسيد أحمد بريلوي، والتحق بحركة الطريقة المحمدية المتأثرة بآراء ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب.

عاد تيتومير الى البنغال في ١٢٤٢ / ١٨٢٧، فأعلن نفسه خليفة للسيد أحمد بريلوي، وبدأ نشاطه الاصلاحي في إطار حركة الطريقة المحمدية. وكان يعتقد انّ العقائد الاسلامية ينبغي ان تكون أصيلة تماماً وغير متأثرة بالثقافة المحلية لاسيما الهندوسية. ولذلك كان يتحدث عن تفوق القرآن والسنة على سائر الكتب والسنن والأديان، ويدين المراسم الصوفية بشدة. وتشير بعض المؤشرات الى انه كان على ارتباط بحركة المجاهدين التي يتزعمها السيد أحمد بريلوي.

كان في صراع مع الاقطاعيين الهنود وحتى المسلمين ايضاً، وسعى لانقاذ الناس من براثن ظلمهم. وقد استولى على ثلاث مناطق بنغالية بالقوة ووجّه ضربات قاسية للاقطاعيين فيها. ونشبت في نهاية الأمر حرب ضروس بين اتباعه والقوات

الاقطاعية المدعومة من قبل الحكومة البريطانية. واستطاعت هذه القوات ان تقتل تيتومير مع خمسين من انصاره، وتأسر نحو ٣٥٠ آخرين في تشرين الثاني ١٨٣١، وتقضي قضاءاً مبرماً على حركة الطريقة المحمدية في البنغال(١٧).

***

ان سقوط الدولة الغوركانية المسلمة في الهند وظهور الاستعمار البريطاني فيها، واختلاط العقائد الدينية للمسلمين بالعقائد والتقاليد الهندوسية، كانت من بين الاسباب التي ادت الى ظهور الحركات الاصلاحية في الهند خلال القرن ١٣ هـ / ١٩ م. وفي عهد الدولة الغوركانية المسلمة، تهيأت الأرضية لانتشار الاسلام في الهند بشكل كبير، وتعاظمت القوة الدينية لدى المسلمين الى جانب قوتهم السياسية في هذه البلاد.

غير أنّ بعض سلاطين هذه الدولة لاسيما اكبر شاه قام بخلط المعتقدات والشعائر الاسلامية بشيء من معتقدات وتقاليد الهندوس وأتباع الديانات الاخرى وذلك لأسباب سياسية وللحصول على دعم اتباع الديانة الهندوسية.

حينما زالت الدولة الغوركانية، عزا كثير من زعماء المسلمين وقادتهم الانحطاط الاجتماعي الذي كان عليه المسلمون، الى الابتعاد عن الدين وما خالط الدين من بدع وتقاليد غريبة عليه. ومن جانب آخر كان من الصعب على المسلمين القبول بالظهور التدريجي للقوة الاستعمارية البريطانية في قالب شركة الهند الشرقية. فكانوا يعتبرون البريطانيين خونة حصلوا من المسلمين على بعض الامتيازات التجارية، ثم خانوهم.

رغم انّ المسلمين لم يحققوا من خلال تلك التحركات انتصارات واضحة، لكنهم نجحوا في إنقاذ هويتهم الدينية من الموت الحتمي، وأعدوا الأرضية لعملية الجهاد التي قام بها ابناء دينهم من بعدهم في هذه الارض. في عام ١٨٥٧ بذل مسلمو

الهند آخر جهودهم لاستعادة عظمتهم الضائعة من خلال ثورة عسكرية كبرى.

٢ ـ تحرك المسلمين خلال ١٨٥٧ ـ ١٩٤٧

الاعمال الاستعمارية الانجليزية خلال الفترة التي سبقت عام ١٨٥٧، وفّرت الظروف المؤاتية لانتفاضة عامة ضد الوجود الاستعماري في الهند. ولكن الحدث المباشر الذي فجرّ تلك الانتفاضة كان بالشكل التالي: كان الجنود الهنود ـ المسلمون او الهندوس ـ الذين يعملون في شركة الهند الشرقية، يفصلون الغلاف الذي يحيط بالاطلاقات المزيَّتة بأسنانهم. وقد شاع بين الجنود انّ تلك الاطلاقات، مزيتة بزيت البقر والخنازير. وبما انّ الهندوس يحترمون البقرة ويقدسونها والمسلمين يعتبرون زيت الخنزير نجساً، لذلك أحجم الجنود المسلمون والجنود الهندوس عن استخدام تلك الاطلاقات وذلك في نهاية نيسان عام ١٨٥٧. فاعتبر الضباط الانجليز ذلك العمل عصياناً وتمرداً على الأوامر العسكرية، فألقوا باولئك الجنود بالسجن واصدروا بحقهم احكاماً بالسجن لفترة طويلة. فاعترض الجنود الآخرون على تذلك العقوبات، وحدثت مناوشات بينهم وبين الضباط البريطانيين.

وفي العاشر من مايس عام ١٨٥٧، فتح الجنود المعترضون النار على الضباط البريطانيين. وامتدت تلك الانتفاضة التي بدأت من «ميروت»، الى المدن الاخرى مثل اكرا، وكانبور، ومكنور، ودلهي، وغيرها.

وانطلق الجنود المعترضون الى العاصمة دلهي في نهاية المطاف، فانضم الى صفوفهم جنود المعسكرات المحلية، فأخذ تمرد الجنود على الضباط الانجليز أبعاداً أوسع.

وثارت الطبقات المسلمة والهندوسية العليا التي كانت تعيش في المناطق الشمالية والوسطى من الهند، ضد بريطانيا. وكانت السياسة والممارسات الاستعمارية البريطانية قد أسخطت جميع طبقات المجتمع الهندي. وقد حُرم الكثيرون من

مقاطعاتهم وأراضيهم. كما اثارت السياسة الثقافية والاجتماعية للحكومة البريطانية غضب عامة افراد الشعب. وكان المسلمون والهندوس قلقين ومستائين جداً من التبشير للديانة المسيحية في الهند.

نجحت القوات الانجليزية في قمع انتفاضة عام ١٨٥٧، ونفت «بادر شاه ظفر» الى رانغون، فقضت على الدولة الغوركانية في الهند الى الأبد.

بالرغم من مشاركة الهندوس للمسلمين في انتفاضة عام ١٨٥٧، لكنّ البريطانيين اعتبروا المسلمين المسؤول الأول عن تلك الانتفاضة، ولذلك ساءت العلاقة بين الجانبين، وحُرم المسلمون من النشاط والعمل في ميادين السياسة، والاقتصاد، والاجتماع.وكانت ردود فعل المسلمين الهنود ازاءما حصل متباينة، ولكن كان يجمعها وجه مشترك وهو الانصراف عن النضال العسكري، واللجوء الى اسلوب التعليم والتربية(١٨).

أ ـ الحركات الدينية للمسلمين

يمكن تقسيم ردة فعل المسلمين ازاء انتفاضة ١٨٥٧، الى اربع حركات:

١ ـ سيد أحمد خان وحركة عليكر، ٢ ـ حركة ديوبند؛ ٣ ـ ندوة العلماء؛ ٤ ـ حركات متفرقة.

١ ـ سيد أحمد خان وحركة عليكر

تقوم حركة عليكر[١] على أفكار سيد أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨)، وتؤكد على ضرورة ان يتعلم المسلمون العلوم الجديدة واللغة الانجليزية وذلك من اجل التحرر من التخلف لاسيما الضغط الذي حدث في اعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧، وعليهم التعايش مع الانجليز بدلاً من قتالهم. وكان سيد أحمد خان قد تأثر بمظاهر

---

(١) Aligarth: مدينة تقع جنوب شرقي دلهي وتبعد عنها مسافة ٩٠كم.

المدنية الغربية ودعا الى تطبيقها على المجتمع المسلم في شبه القارة الهندية. وكان يرى ان باستطاعة المسلمين الهنود العيش بهدوء تحت السلطة البريطانية، مع اجرائهم للشريعة الاسلامية.

لقد شاهد مع الذين يشاطرونه أفكاره انّ الانجليز لم ينتقموا إلّا من المسلمين فقط في أعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧.لذلك كان قلقاً على مصير المسلمين ومستقبلهم. وفكر في ايجاد حركة تهدف الى تعليم المسلمين وانقاذهم من حالة التخلف وافهامهم ان باستطاعتهم ان يتعايشوا مع البريبطانيين أيضاً.

لقد بذل سيد أحمد جهوداً كبرى خلال انتفاضة عام ١٨٥٧ من اجل ايجاد التفاهم بين الانجليز والمسلمين. كما سعى في أعقاب الانتفاضة لتبديد سوء الظن الذي تولد لدى الانجليز ازاء المسلمين الهنود. وألّف من اجل هذا الهدف العديد من الكتب مثل «عوامل انتفاضة الهند»، «وشرح حول مسلمي الهند»، وذلك من اجل ان يدفع الانجليز لاتخاذ سياسة سلمية ازاء المسلمين، وكي يقنع المسلمين من جانب آخر من انّ الافكار الغربية لا تعارض الاسلام(١٩).

اقبل على النشاطات التعليمية من أجل تطبيق أفكاره وآرائه. وأسس الجمعية الأدبية المحمدية عام ١٨٦٣، وجمعية غازي بور العلمية لترجمة الكتب الانجليزية الى اللغة الاوردية. فشجع بذلك المسلمين الهنود على ممارسة نشاطات علمية وأدبية.

زار بريطانيا عام ١٨٦٨ فاطّلع على مظاهر الحداثة والتطور. وحينما عاد الى الهند قام بخطوتين كبيرتين: أصدر مجلة تهذيب الأخلاق عام ١٨٧٠ من اجل ان يقف المسلمون الهنود على مفاهيم الحداثة والتطور، ثم أسس الكلية الانجليزية الشرقية للمحمديين في عليكر وذلك في كانون الثاني ١٨٧٨. وقد تخرج من هذه الكلية الكثير من الشخصيات المسلمة التي تزعمت مسلمي الهند خلال بداية القرن العشرين.

وأسس كذلك مؤسسة باسم «مؤتمر تعليم المحمديين» في سائر المناطق الهندية

الاخرى وذلك في عام ١٨٨٤، من اجل توسيع وتعزيز النشاطات العلمية التعليمية. فأصبحت هذه المؤسسة فيما بعد منطلقاً لنشاطات سياسية واسعة لمسلمي الهند، بحيث حينما توفي السيد احمد عام ١٨٩٨، كانت نشاطاته العلمية ـ التعليمية قد بلغت ذروتها(٢٠).

لقد طرح الاسلام كعقيدة تنسجم مع التقدم والتطور. وسعى لاقناع المسلمين ان الاسلام منسجم مع العلوم الجديدة، كما حاول اقناع الغربيين ان الاسلام دين عقلي سام(٢١). وكان يرى أنّ التقليد يدمر الفكر البشري، ويؤكد على اهمية الاجتهاد، ويرى انّ اجماع الجيل السابق لا يمكن ان يقيّد ابناء القرن التاسع عشر. اي انه كان يعتقد انّ النظرة التقليدية للاسلام، تُعدّ عقبة حقيقية في طريق تقدم المسلمين(٢٢). وكان يؤكد كذلك على ضرورة جعل الاسلام منسجماً مع الظروف السياسية والثقافية والفنية للعصر الحديث من خلال ادخال التجديد الى الاسلام.

بما انه كان يركز على ضرورة انسجام المسلمين مع السلطة البريطانية التي تحكم الهند، سعى للتوفيق بين العلوم الغربية والاسلام، مستعيناً بشتى الأدلة بما فيها تفسير القرآن باسلوب جديد. وقد استند الى العديد من الآيات القرآنية للبرهنة على انّ الاسلام لا يتعارض مع العلوم الحديثة(٢٣).

كان احمد خان يعارض مشاعر الوحدة الاسلامية وينتقد الامبراطورية العثمانية ويقول بأنّ السلطان الذي لا يستطيع الدفاع عن المسلمين وتطبيق الشريعة، لا يمكن ان يكون خليفة للمسلمين. ويدّعي انه لا يوجد نص قرآني او حديث يؤيد الخلافة الاسلامية العالمية، سيما وقد كانت على ساحة الواقع ثلاث خلافات في وقت واحد: الخلافة العباسية في بغداد، والخلافة الفاطمية في مصر، والخلافة الاموية في الأندلس. وكتب العديد من المقالات في بطلان ادعاء خلافة السلطان عبد الحميد، محذراً المسلمين الهنود من دعمه(٢٤).

تعرض احمد خان لانتقاد واعتراض الكثير من الحركات والتيارات والشخصيات بسبب افكاره الغربية، لاسيما من قبل اتباع حركة ديوبند. كما انتقده

السيد جمال الدين ـ وكان من معاصريه ـ لنفس السبب، ولآرائه في المادة والطبيعة. ووصفه في مجله «العروة الوثق» بأنه أعظم داعية للمسلك المادي، وأنه قدم الدعم للانجليز من اجل بعض المصالح المادية.

بالرغم من الانتقادات والاعتراضات الكثيرة التي كانت توجهها بعض التيارات والشخصيات الاسلامية لأحمد خان، إلّا انه ظل ثابتاً على أفكاره حتى نهاية حياته. ولا يمكن انكار الحقيقة التالية وهي انه كان مؤسساً لحركة لعبت دوراً مؤثراً في القيادة السياسية والاجتماعية للمسلمين في الهند على مدى نصف قرن، ووفّر القوة اللازمة من اجل استمرار حياتهم. ورغم تعرضه للانتقاد بسبب افكاره ذات النزعة الغربية، لكنّ عدداً كبيراً من مخالفيه لا ينكر أهمية الخدمات التعليمية والعلمية التي قدّمها للمسلمين.

٢ ـ حركة ديوبند

القوى الدينية في الهند التي كانت تعلّق أمالاً كبيرةعلى انتفاضة عام ١٨٥٧، خرجت في أعقاب القمع الذي تعرضت له تلك الانتفاضة، من حالة الهجوم الى حالة الدفاع، وذلك بفعل الأوضاع الخطيرة. فكان الانجليز يعتبرون المسلمين العامل الأول لتلك الانتفاضة ولذلك قاموا بقتل الكثير من العلماء والزعماء الدينيين، فيما زجوا بعدد كبير آخر في غياهب السجون. وهاجر الكثيرون الى مدن هندية اخرى او الى خارج البلاد. ووجد المبشرون النصارى الأرضية مواتية لهم للقيام بنشاطات واسعة لنشر الديانة المسيحية في المجتمع الهندي.

في ظل مثل هذه الظروف فكر شاه ولي الله وأحمد بريلوي، وحاجي شريعة الله وغيرهم بالحفاظ على هوية مسلمي الهند، فاتخذوا ـ على غرار سيد أحمد خان ـ اسلوب التعليم والتربية لتحقيق الأهداف المنشودة، رغم ان هؤلاء العلماء كانوا من اتباع الاسلام التقليدي، في حين انّ سيد أحمد خان كان يرى الاسلام التقليدي رقعة غير متلائمة مع العالم الجديد.

رغم معارضة العلماء الدينيين للدولة البريطانية الاستعمارية، إلّا انهم اسسوا العديد من المدارس الدينية في العديد من المدن الهندية. وسعوا ـ ضمن تحاشي الاصطدام المباشر مع الانجليز ـ للتركيز على النشاطات التعليمية والتربوية، والارتفاع بمستوى المسلمين الهنود فكرياً وثقافياً، لتمهيد الأرضية لعودة الاسلام من جديد.

تُعد مدرسة ديوبند التي تأسست في ١٥ محرم ١٢٨٣/٣٠ مايس ١٨٦٧، من اهم المدارس التي تأسست لاحياء الاسلام. و«ديوبند»، منطقة تقع الى الشمال الشرقي من دلهي وعلى بعد ٩٠ ميلاً، في منطقة سهارانبور. وقام بتأسيسها محمد قاسم ناتوتي (١٨٣٢ ـ ١٨٨٠) بمساعدة كل من حاجي عابد حسين، ورشيد احمد كنكوهي، وذي الفقار علي، وفضل الرحمن،وغيرهم. ويُعدّ محمود الحسن من اوائل تلامذة هذه الحركة،ثم أهم الزعماء المسلمين في الهند.

اسس محمد قاسم ناتوتي المتأثر بشاه اسماعيل، هذه المدرسة من اجل تجديد حياة الاسلام واصلاحه. وكان احد زعماء انتفاضة عام ١٨٥٧ أيضاً(٢٥). وقد اختفى خلال عملية قمع الانتفاضة، ثم ظهر على مسرح الحياة من جديد بعد العفو الذي اصدرته الحكومة الانجليزية، فواصل نشاطه من خلال مدرسة ديوبند. ومنع من استلام المدرسة لأية مساعدة مالية من الحكومة او اي فرد او مؤسسة ذات صلة بها، والاعتماد على المعونات الشعبية فقط، وذلك للحيلولة دون تدخل الحكومة فيشؤون المدرسة(٢٦). وعمل احمد كنكوهي (١٨٢٨ ـ ١٩٠٥) ومحمود الحسن (١٨٥٠ ـ ١٩٢١) كثيراً من اجل تطور وامتداد نشاطات المدرسة.

كان البرنامج الدراسي لمدرسة ديوبند عبارة عن القرآن، والحديث، والفقة، والمنطق، والفلسفة، والعلوم التجربية، والعربية، والعروض، والبديع، والمعاني، والبيان، والكلام، والفقه. والتفسير، والطب.

كان عدد طلاب هذه المدرسة في العام الاول نحو ٧٨ طالباً، كان بينهم عدد من الطلاب الأفغان(٢٧). وتحولت هذه المدرسة فيما بعد الى «مؤسسة الدراسات

العليا»، فاستقدمت ابرز الأساتذة، وبرهنت على مكانتها العلمية المرموقة، وبلغ عدد طلابها ٩٤٩ طالباً في عام ١٩٣١.

واستطاع المشرفون على هذه المؤسسة، تشييد اربعين مدرسة جديدة في سائر ارجاء الهند. كما تمّ تأسيس العديد من المدارس الابتدائية كانت تعلّم القرآن، والعربية، والفارسية، على العكس من المدارس الحكومية(٢٨).

واكتسبت مؤسسة الدراسات العليا، شهرة عالمية فاستقطبت الطلاب من شتى انحاء العالم الاسلامي، لاسيما آسيا الوسطى، والصين، وايران، وأفغانستان. ثم أصبحت بعد الأزهر في مصر، ثاني مركز كبير لتدريس العلوم الدينيه(٢٩).

تقوم أفكار هذه المؤسسة على تعاليم الفقه الحنفي. وقد سعت في بادئ الامر لاتخاذ اسلوب متحفظ وتخريج الطلبة كأئمة جماعات، وكتّاب، ووعاظ ومدرسين بمقدورهم الدفاع عن الهوية الدينية للمسلمين.

كانت هذه المدرسة او المؤسسة ترفض التجديد في الاسلام، وتعتبر مثل هذا التجديد بدعة. ويؤمن أتباع هذه المدرسة انّ من شروطالتحرر من اغلال الاستعمار، الرجوع الى الاسلام الأول.

كانت الحركة التي انطلقت من هذه المدرسة تسعى لجمع المسلمين الهنود حول محور العلماء، وتدعو الى اتحاد المسلمين ورص صفوفهم. وقد احجمت فى بادئ الامر عن ممارسة أي‌نشاط سياسي، لكنها اقتحمت الميدان السياسي منذ مطلع القرن العشرين حينما بدأت النشاطات السياسية في الهند، ولعبت دوراً اساسياً في تطورات تلك الحقبة الزمنية(٣٠).

تعتبر حركة بريلوي، اكثر الحركات والمؤسسات الاسلامية الهندية انتقاداً ومعارضة لحركة ديوبند. فقد افتى ٣٤ من علماء حركة بريلوي عام ١٩٠٤ بكفر علماء ديوبند نظراً لطبيعة رؤيتهم للرسول محمد (ص) ولازالت الاختلافات بين الجانبين، شديدة وحادة الى يومنا هذا، وانعكست حتى على القضايا

السياسية(٣١).

٣ ـ ندوة العلماء

تُعدّ احدى المدارس الدينية المهمة الاخرى في الهند. ولعبت دوراً مؤثراً جداً في حياة المسلمين الهنود. وقد أسستها مجموعة من العلماء المعتدلين في لكهنو وذلك في عام ١٣١٢ هـ/ ١٨٩٤م. وكان قد اجتمع لفيف من العلماء بينهم ابراهيم آروي من المذهب الحنفي، ومحمد حسين بتالوي من اهل الحديث، وغلام الحسين من المذهب الشيعي، ويترأسهم مولوي لطف الله في مدرسة فيض عام كانبور. وكان المحرض الاول على هذه الخطوة، عبدالغفور معاون التعليم في الدولة الاستعمارية البريطانية. ويُعدّ شبلي النعماني ـ المؤرخ والمفكر الهندي المعروف ـ من مؤسسي هذه المدرسة، وتولى رئاستها منذ ١٣٢٢ وحتى ١٣٣٢ هـ/ ١٩٠٤ وحتى ١٩١٣م(٣٢).

يقول شبلي النعماني، كان الهدف من تأسيس ندوة العلماء، الدفاع عن الاسلام في مقابل الحوادث التي كانت تجري(٣٣). وكانت تروّج عموماً للدراسات الاسلامية وتسعى لمنع النزاع بين العلماء، وممارسة الاصلاحات الاجتماعية من دون التدخل في الشؤون السياسية، والدعوة للمعتقدات الاسلامية، وتأسيس مؤسسة للتقنين الشرعي والافتاء(٣٤).

وجاء في منشور ندوة العلماء انّ هدف هذه الندوة هو تشجيع الدراسات والبحوث الكلامية، وايجاد وجه مشترك بين الآراء الكلامية، وتقليص الاختلاف في وجهات النظر بين المتكلمين، واحياء الاخلاق، واصلاح المجتمع الاسلامي من دون الحاجة للتدخل في السياسة(٣٥).

كان شبلي النعماني قلقاً لتقلص الدور الاجتماعي للعلماء في عهد الحكومة الاستعمارية البريطانية في الهند. وكان يعتقد انّ باستطاعة علماء الدين الدفاع عن وحدة عقائد وأعمال المسلمين عن طريق استخدام المدارس والمؤسسات التعليمية(٣٦).

شبلي الذي كان قد رسم طريق ندوة العلماء ونهجها، يعارض بشدة فكرة انفصال الدين عن السياسة. وسعى كثيراً لربط الدين بالسياسة عن طريق ابراز الدور الديني والاجتماعي والسياسي للعلماء.

وانتقد العلماء كثيراً في المؤتمر الاول لندوة العلماء لما كانوا يتميزون به من ضعف ووهن، وحثهم على الترابط فيما بينهم، وتنظيم شؤونهم. كما كان يؤكد على تفسير منفتح للدين وضرورة تحسين تعليم العربية والفارسية، والضغط على الحكومة من اجل ان تعيد النظر في سياستها تجاه المسلمين(٣٧).

رغم انّ شبلي النعماني كان يعارض أفكار سيد أحمد خان، لكنه كان يدرّس في المركز العلمي الذي تأسس بجهود أحمد خان في عليكر. وكان شبلي قد تربى وفق الاسلوب التقليدي لكنه كان يسعى للانسجام مع المعطيات العلمية لنهاية القرن التاسع عشر. وينقل الفاروقي عن فضل الرحمن انّ الآراء الجديدة لشبلي كانت اقتباساً وليست ابتكاراً، فحُسب وفق هذا الأساس على التجديديين(٣٨).

على ضوء أفكار شبلي وآرائه، يمكن أن تُعدّ «ندوة العلماء» وسطاً بين تطرف ديوبند، وتجددية سيد أحمد خان. غير انّ هذه الندوة سرعان ما اصبحت ذات طابع متحفظ بحيث لم يكن بالامكان التميز فكرياً بين خريجيها وخريجي ديوبند(٣٩). وبرزت ندوة العلماء على صعيد الدعوة للوحدة الاسلامية ولذلك كان البريطانيون ينظرون اليها بعين القلق(٤٠).

سعت ندوة الاسلام عموماً الى احياء الاسلام من خلال انتهاج نهج وسطي بعيد عن الافراط والتفريط الملاحظتين في ديوبند وعليكر. وكان مؤسسوها يطالبون باعادة النظر في النصوص التعليمية من اجل الصمود في وجه التهديدات.

ظهرت تحت اشرافها مؤسسة تحقيق ونشر باسم «دار المصنفين اعظمكر»،قامت بنشر الكتب والدراسات الاسلامية. كما كان لها مجلة علمية دينية علمية، كانت تهدف الى تقديم الأفكار الجديدة وقضايا الساعة لعلماء الدين(٤١).

لعب علماء ندوة العلماء دوراً مهماً في الحركات السياسية الدينية لمسلمي الهند في مطلع القرن التاسع عشر. لكنها لم تستطع ان توفق بين النظام التعليمي الديني والنظام التعليمي غير الديني، فنزعت نحو أهداف ديوبند في أخر المطاف، ففشلت جهود مؤسسيها في خلق تفاهم بين علماء شتى المذاهب الاسلامية كالحنفية وأهل الحديث والشيعة وغيرهم.

٤ـ حركات متفرقة

فضلاً عن التيارات الفكرية الثلاثة السابقة التي ظهرت في أعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧، ظهرت بعض الحركات الاخرى التي سعت لحماية هوية المسلمين، مثل:

أ ـ فرنجي محل، ويُعد هذا المعهد الديني الكبير الواقع في مدينة لكهنو الهندية، من اقدم المعاهد والمدارس التقليدية في الهند، وتأسس في عهد السلطان اورنك زيب(٤٢).

البرنامج الدراسي لهذا المعهد والمعروف بـ «درس النظامية»، وضعه ملا نظام الدين، وعملت به مدارس كثيرة في شبه القارة الهندية. وكان من دروسه: الصرف والنحو، والفلسفة، والرياضيات، والمعاني، والبيان، والفقة، والكلام، والتفسير، والحديث، والاصول، والتاريخ والتصوف.

يعتقد عزيز احمد انّ هذا البرنامج الدراسي، لم يهتم كثيراً بالكلام التقليدي بالمقايسة الى عقلانية وعرفانية القرون الوسطى ولذلك اعترض عليه العديد من العلماء الرسميين مثل محمد قاسم ناتوتوي، ورشيد احمد كنكوهي(٤٣).

كان المشرفون على هذه المؤسسة، قريبين من الأسرة الغوركانية الحاكمة في الهند، وكانوا يتلقون منهم المساعدات. ورغم استياء هؤلاء من تسلط الكافرين على المسلمين إلّا انهم كانوا لا يتدخلون في الشؤون السياسية، وينصرفون الى النشاطات التي لا تمت للسياسة بصلة. لكنهم نزعوا نحو السياسة في نهاية القرن التاسع عشر بشكل تدريجي، ولعبوا دوراً مهماً في تحريض المسلمين ضد السلطة

الاستعمارية البريطانية(٤٤).

كانت عقائد الشخصيات المرتبطة بهذه المؤسسة، مزيجاً من الشريعة والعرفان. فكانوا يقدسون قبور وأضرحة كبار الصوفية ويحتفلون بذكرى المولد النبوي والشخصيات الاسلامية الكبرى. لكنهم مع ذلك كانوا يؤكدون على انهم انما يفعلون ذلك تقرباً الى الله تعالى(٤٥).

ب ـ حركة احمد رضا خان بريلوي، ظهرت هذه الحركة كردة فعل على حركة محمد بن عبدالوهاب، ولمعارضة آراء شاه ولي الله وشاه اسماعيل، وعلماء ديوبند. وقامت هذه الحركة على أفكار الشيخ عبد الحق الدهلوي (١٥٥٥ ـ ١٦٤٢). وبدأ احمد رضا خان (١٨٥٦ ـ ١٩٢١) حركته من مدرسة «جامعة منظر الاسلام» الواقعة في بريلي. وبدأ نشاطاً واسعاً على اساس الفكر الحنفي، لمجابهة الأفكار والعقائد الوهابية والديوبندية. وسعى كذلك للحفاظ على الهوية الدينية للمسلمين والدفاع عنها في مقابل نشاطات المبشرين النصارى والهندوس.

وانطلق احمد رضا خان للتعاون مع ندوة العلماء في بادئ الأمر، لكنه سرعان ما انفصل عنها. وكان يعمل بشكل عام ضمن ثلاثة محاور أساسية:

١ ـ الدفاع عن الرسول (ص)، ٢ ـ الرد على أصحاب البدع؛ ٣ ـ نشر اصول عقائد المذهب الحنفي. وألّف كتاباً مفصلاً في الرد على بعض اتباع شاه اسماعيل الذين كانوا ينكرون فضيلة الرسول محمد (ص)(٤٦).

الاختلافات الشديدة بين احمد رضا خان والديوبنديين، انعكست في نهاية المطاف على القضايا السياسية ايضاً. واعتبر التعاون بين علماء ديوبند والهندوس ـ لاسيما في قالب حزب المؤتمر ـ خيانة بحق مسلمي الهند. وحذّر المسلمين كذلك من التعاون مع حركة غاندي.

اتباع احمد رضا خان بريلوي الذين اسسو المذهب البريلوي، قاموا بتأسيس العديد من الاحزاب والمنظمات في شبه القارة الهندية، كانت تقوم أساساً على

معارضة الافكار الديوبندية. ويمارس المذهب البريلوي في هذا اليوم نشاطاً واسعاً في شبه القارة الهندية، ويلعب دوراً دينياً وسياسياً(٤٧).

ج ـ جمعية حماية الاسلام، تأسست هذه الجمعية في اعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧ وتزامناً مع النشاطات التعليمية التي كان يقوم بها سيد أحمد خان، وديوبند، وندوة العلماء. وظهرت هذه المؤسسة الخيرية التعليمية في لاهور شمال غربي الهند على يد القاضي حميد الدين.

كان لهذه الجمعية ثلاثة أهداف أساسية هي:

١ ـ مجابهة التبشير المسيحي؛ ٢ ـ توفير الامكانات اللازمة للمسلمين؛ ٣ ـ السعي لنشر المعارف الاسلامية.

قامت هذه الجمعية ضمن هذا الاطار بتأسيس جامعة الاسماعيلية في لاهور وبيشاور، وعدة مدارس متوسطة في العديد من المناطق الاخرى.

من انجازات هذه الجمعية الاخرى على طريق حماية الاسلام والمسلمين الهنود: تأسيس العديد من المراكز لرعاية الأطفال المسلمين اليتامي، واصدار مجلة باسم رسالة منظمة حماية الاسلام، وتقديم خدمات للمسلمين في الميدان السياسي، فضلاً عن خدماتها التعليمية والاجتماعية. ولعب المتخرجون من هذه الجمعية دوراً مهماً في ايقاظ المسلمين وحركات مقاومة الاستعمار البريطاني(٤٨).

***

يبدو ان استتباب الاوضاع للاستعمار البريطاني في الهند، انتهى ـ لاسيما في اعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧ ـ الى الغاء الدور الديني والاجتماعي والسياسي لعلماء المسلمين. غير انّ هذا الدور عاد مرة اخرى مع ظهور ديوبند، وندوة العلماء وغيرهما. كما وفّرت الجهود التي بذلها السيد أحمد خان، الارضية لرقي المسلمين وتقدمهم.

اذن ادرك المسلمون الهنود هويتهم، ولم يسمحوا للدولة الاستعمارية البريطانية

التدخل في شؤونهم الدينية والسياسية. فالمسلمون الذين كانوا تحت ضغوط شديدة في اعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧، عملت جهود ومساعي سيد احمد خان، وعلماء ديوبند وندوة العلماء، وغيرهم، على فتح الباب بوجوههم للقيام بشتى النشاطات السياسية.

ب ـ الحركات السياسية للمسلمين

حينما تعرض المسلمون لضغوط وملاحقات قاسية من قبل الانجليز في أعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧، انتهز الهندوس تلك الفرصة فأخذوا يتقربون للدولة الاستعمارية البريطانية. ولذلك اخذ الانجليز يفضلون الشخصيات الهندوسية في تحقيق اهدافهم.

كان الكثير من المسلمين يعتبر اللغة الانجليزية والعلوم الحديثة، من مظاهر الاستعمار ولذلك احجموا عن تعلمها، فيما اقبل الهندوس على تعلمها، فاستقطبوا اهتمام الحكام الانجليز، وسمحوا لهم بممارسة جميع النشاطات الدينية والسياسية.

وفي ظل مثل هذه الظروف، انفسح المجال امام الهندوس المتطرفين، فأخذوا يخططون للانتقام من المسلمين، لأنهم كانوا يعتبرون المسلمين قوةً اجنبية مهاجمة دخلت الى الأرض الهندية بالقوة، وهزمت الهندوس في وقت ما(٤٩).

١ ـ تأسيس حزب المؤتمر

تأسس حزب المؤتمر الهندي على يد الضابط الانجليزي المتقاعد الن اوكتافين هيوم (١٨٢٩ ـ ١٩١٢)، في كانون الأول عام ١٨٨٥. وقام بهذه الخطوة بعد التشاور مع اللورد ديفرن، المندوب السامي البريطاني فيالهند. وكان الهدف منه الحيلولة دون الاعتراضات العنيفة للهنود ضد الحكام الانجليز. فكان يهدف الى ان يطرح الهنود مطالبهم بشكل هادئ ضمن اطار القوانين والضوابط العامة. ولم يستقبل المسلمون هذا الحزب نظراً لهيمنة الهندوس عليه. ولم يشارك في الاجتماع

الاول لهذا الحزب سوى عضوين مسلمين من بين سبعين عضواً(٥٠).

في عام ١٨٩٢، وافقت الحكومة الاستعمارية البريطانية على مطلب حزب المؤتمر القاضي باشراك الهنود جزئياً في شؤون الحكومة. فتم اناطة بعض الامور الحكومية ببعض الهنود في اعقاب اصلاحات عام ١٨٩٢. غير انّ هذه الاصلاحات لم تكن ذات نتائج ايجابية واضحة على المسلمين لأنهم كانوا متخلفين كثيراً عن الهندوس في المجالات التعليمية والمعيشية وغيرها. ولذلك كانت معظم المناصب الحكومية، من نصيب الهندوس.

سعى المسلمون بشتى الطرق لاستحصال حقوقهم، لكنهم لم ينجحوا في ذلك، الأمر الذي اوجد فاصلاً اكبر بين المسلمين والهندوس، ودفع بعض الشخصيات المسلمة للتفكير بتأسيس حزب سياسي(٥١).

٢ـ تأسيس حزب «مسلم ليغ»

في اعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧، بينما ركز معظم زعماء المسلمين جهودهم على تحسين الوضع التعليمي والثقافي للمسلمين، سعى البعض الآخر لاسيما عبد اللطيف (١٨٢٨ ـ ١٨٩٣) وسيد أمير علي (١٨٢٩ ـ ١٩٢٨)، لايجاد انسجام سياسي اكبر بين المسلمين. فأسس عبد اللطيف الجمعية المحمدية الأدبية والعلمية في كلكتا عام ١٨٦٣، وسعى من خلال بعض الخطوات السياسية الحصول على امتيازات للمسلمين من الحكومة.

وأسس سيد أمير علي، الاتحاد المحمدي الوطني عام ١٨٧٧، وكان هدفه الدفاع عن مصالح المسلمين وتربيتهم سياسياً(٥٢).

وحينما اتضح تسلط الهندوس على حزب المؤتمر، شعر المسلمون اكثر من اي وقت مضى بالحاجة الى تأسيس حزب مستقل خاص بهم. وفي ١٦ تشرين الاول ١٩٠٥، قسّم الحكام الانجليز البنغال الى قسمين، فكان ذلك التقسيم في صالح المسلمين اذ كان المسلمون يشكلون الأغلبية في الجزء الشرقي من البنغال، فوقعت

بسبب ذلك التقسيم الكثير من الشؤون الحكومية لتلك الولاية، في يد المسـلمين. ورفض حزب المؤتمر تقسيم البنغال وسعى لاجبار الحكام الانجليز على الغـائه، فدفع هذا الأمر المسلمين باتجاه تأسيس حزب مسلم مستقل(٥٣).

في ٣٠ كانون الاول ١٩٠٦، انعقد مؤتمر التعليم المحمدي في مدينة دكا برئاسة نواب وقار الملك. وحينما طرح نواب سليم الله خان اقتراح تأسيس حزب باسم «مسلم ليغ» للدفاع عن حقوق المسـلمين، وافـق الجـميع عـلى ذلك الاقـتراح، فتأسس اهم حزب لمسلمي الهند.

لقد أوجد حزب «مسلم ليغ» على العموم، الأفراد المرتبطون بحـركة عـليكر بتعاون مع الرأسماليين وأصحاب الأراضي المسلمين. وكان هذا الحزب يـؤمن في بادئ الأمر بالتعاون مع البريطانيين ويسعى لاحقاق حقوق المسلمين من خلال شتى الطرق. وكان عمله ضعيفاً في البداية لكنه اخذ يقوى فيما بعد لاسيما بعد فشل حركة الخلافة في ١٩٢٣ ـ ١٩٢٤، فأصبح الحزب الأول للمسلمين، ولعب دوراً كبيراً في تجزئة الهند وتأسيس الباكستان في ١٤ آب ١٩٤٧(٥٤).

ج ـ تسييس التيارات الدينية المسلمة

كانت الحركات والتيارات الدينية للمسلمين في الهند بزعامة علماء الدين، بعيدة عن النشاطات السياسية حتى نهاية القرن التاسع عشر. لكنّ هذه التيارات دخلت الى الميادين السياسية مع بداية القرن العشرين. وكانت تميل نحو حزب المؤتمر غالباً ولا تتعاون مع حزب «مسلم ليغ». وكان مولانا محمود الحسن ـ احـد خـريجي مدرسة ديوبند ـ احدى الشخصيات الدينية ذات النشاط السياسي، فضلاً عن أبي الكلام آزاد، ومحمد علي، وشوكة علي، ظفر علي خان، الذيـن كـانوا نشـطاء في الميدان السياسي. وقد بلغت تلك النشاطات والفعاليات ذروتها في الهند مع ظهور حركة الخلافة.

١ ـ حركة الخلافة (١٩١٩ ـ ١٩٢٤)

اشتدت ضغوط المستعمرين على العالم الاسلامي في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. ودعت شخصيات اسلامية كثيرة كالسيد جمال الدين، المسلمين للاتحاد من اجل مواجهة تلك الضغوط.

مع بداية الحرب العالمية الاولى، وقف المسلمون الهنود الى جانب الخلافة العثمانية بشكل صريح رغم وقوعهم تحت هيمنة الاستعمار البريطاني. وكان مولانا محمود الحسن يتولى منصب شيخ الهند، وقد استعان ببعض الشخصيات مثل عبيد الله السندي للقيام بأعمال مناهضة للدولة الاستعمارية البريطانية بما فيها حرب العصابات.

في عام ١٩١٩ سعى مسلمو الهند لتجميع نشاطاتهم المبعثرة تحت لواء حماية الخلافة العثمانية. وفي نهاية عام ١٩١٩، اسس زعماء المسلمين حركة الخلافة(٥٥). فعملت هذه الحركة على اتحاد مسلمي الهند رغم التباينات الفكرية فيما بينهم، كما بدأ الهندوس تعاونهم مع هذه الحركة في قالب حزب المؤتمر بزعامة غاندي. وكان الهدف من ذلك التعاون، التصدي للأعمال الاستعمارية للحكومة البريطانية. وكان ابو الكلام آزاد، المنظّر الأول لحركة الخلافة، وطرح أفكاره في كتاب عنوانه «مسألة الخلافة» وذلك عام ١٩٢٠.

انتهت حركة الخلافة من دون ان تحقق أي هدف من اهدافها المنشودة. ويعود فشل هذه الحركة الى عاملين أساسيين: الاول هو سحب غاندي لدعمه لهذه الحركة في اعقاب أعمال العنف لاسيما حوادث «تشوراتشوري». والثاني اعلان البرلمان التركي لانتهاء الخلافة في تركيا وذلك في تشرين الثاني عام ١٩٢٢، الأمر الذي أذهل الزعماء المسلمين في الهند(٥٦).

كان ابو الكلام آزاد شديد التعصب لفكرة ارتباط الدين بالسياسة، وكان يؤكد

على وحدة المسلمين، ويضع المسلمين جميعاً في قالب مجتمع واحد يتزعمه الخليفة العثماني. وكان يرفض تجديدية بعض الشخصيات مثل سيد أحمد خان، ويقيم آراءه ووجهات نظره على دعامة التأسيس او اعادة البناء للنماذج الأصيلة الاولى(٥٧).

بعد الغاء الخلافة العثمانية، اتجه بعض الزعماء المسلمين في الهند مثل «آزاد» إتجاهاً وطنياً للتحرر من الاستعمار الانجليزي. وقد انضم آزاد الى حزب المؤتمر لهذا الغرض. ورفض الطلب الذي تقدم به حزب «مسلم ليغ» لتأسيس بلد مستقل للمسلمين. فكان يعتقد انّ الهند اذا انشطرت الى بلدين فسيكون ذلك على حساب الأقلية المسلمة داخل الهند، وستصاب بالضعف يوماً بعد آخر(٥٨).

٢ـ اوضاع المسلمين منذ زوال حركة الخلافة وحتى تقسيم الهند عام ١٩٤٧

في أعقاب انحلال حركة الخلافة، أصبح المسلمون في الهند على شكل ثلاث مجاميع: المجموعة الاولى متمثلة في حركة عليكر التي استمرت في نشاطها من خلال حزب «مسلم ليغ»، الذي كان يرفع شعار تأسيس بلد مستقل للمسلمين، ومهّد الأرضية لظهور باكستان. والمجموعة الثانية كانت تشمل أصحاب مدرسة ديوبند التي اسست جمعية علماء الهند عام ١٩١٩، ومارست نشاطاتها ضمن هذا القالب. وكانت تضم بين صفوفها بعض اتباع ندوة العلماء، وفرنجي محل. ونزع معظم افراد هذه الجمعية المتأثرين بأفكار «آزاد» نحو الاتجاه الوطني، معبّرين عن معارضتهم للنزعات السياسية للمسلمين الهادفة الى تعيين حق المصير، وتأسيس بلد مستقل، وواقفين الى جانب حزب المؤتمر في القضايا السياسية(٥٩).

المجموعة الثالثة، تأسست مع تأسيس «الجماعة التبليغية» على يد مولانا محمد الياس عام ١٩٢٧.وكانت تحجم عن التدخل في الشؤون السياسية. وكان أعضاؤها يعتقدون انّ المسلمين لا يفلحون إلّا من خلال التطبيق الدقيق للتعاليم الاسلامية لاسيما العبادات(٦٠).

بالرغم من معارضة حزب المؤتمر والمسلمين الوطنيين في قالب «جمعية علماء الهند»، تأسس بلد مستقل للمسلمين في ١٤ آب ١٩٤٧. وكان محمد اقبال اللاهوري ـ الشاعر والفيلسوف الشهير في شبه القارة الهندية ـ العقل المدبر للحركة التي قادت الى تأسيس باكستان.

حصل اقبال على بكلوريوس في الحقوق من جامعة كمبريج الانجليزية، ثم على دكتوراه في الفلسفة من جامعة مونيخ. وحينما عاد الى الهند تابع اوضاع المسلمين في الهند والعالم الاسلامي بجدية اكبر. وتركت حرب البلقان وطرابلس عام ١٩١٠ تأثيراً عميقاً على نفسيته، وظهر لديه استياء شديد من الحضارة الغربية وامبراطورية اوربا.

كان يؤكد على انّ الأضرار السياسية التي لحقت بالمسلمين ستعمل على ايقاظهم. وقال في احدى قصائده: كلما اسودت النجوم والكواكب، فاعلم انّ الليلة الظلماء على مشارف الزوال، وانّ الفجر سينبلج قريباً، والشمس ستبزغ من الأفق. وسيجري في عروق الشرق الميتة دم الحياة الذي يضخه الاسلام(٦١).

خلّفت الحرب العالمية الاولى وانهيار الخلافة العثمانية آثاراً سيئة على البلدان الاسلامية. فالمسلمون الذين هبّوا جميعاً لنصرة الخلافة العثمانية واعتبروها قضية موت او حياة، أصيبوا باليأس والانهيار حينما تقوّضت هذه الخلافة. وفي ظل مثل تلك الأوضاع ظهر اقبال لاهوري كداعية مجاهد، فأخذ من خلال شعره الحماسي يبعث روح الحياة والشجاعة والعزة في قلوب المسلمين. ويذكّر بالمكانة الحقيقية للاسلام ورسالته الخالدة التي لايمكن ان تتزعزع او تزول بزوال الحكومات والدول(٦٢).

٣ ـ حركت مسلمي شبه القارة بعد عام ١٩٤٧.

يمكن تقسيم الحركات الدينية لمسلمي الباكستان الى المجاميع التالية:

١ ـ الديوبندية؛ ٢ ـ البريلوية؛ ٣ ـ أهل الحديث؛ ٤ ـ الشيعة، ٥ ـ الجماعة

الاسلامية؛ ٦ ـ الجماعة التبليغية.

أ ـ الحركة الديوبندية

استمرت الديوبندية في باكستان، ضمن قالب «جمعية علماء الاسلام». وتأسست هذه الجمعية في ٢٦ تشرين الاول عام ١٩٤٥، بعد أن انفصلت عن جمعية علماء الهند وموافقتها على تأسيس باكستان. ولم يكن لديها نشاط منفصل في البداية وكانت تتحرك الى جانب «مسلم ليغ». ووقع اختلاف بين أعضائها في اعقاب وفاة رئيسها شبير أحمد العثماني، فظهرت فيها تيارات مختلفة. وتمارس هذه الجمعية دورها في العصر الراهن من خلال جناحين: الأول يتزعمه فضل الرحمن، والثاني يتزعمه سميع الحق.

تُعد جمعية علماء الاسلام من الحماة الأوائل للـ «طالبان» في افغانستان. واستنكرت الهجوم الأمريكي على افغانستان، ولازالت مستمرة في دعمها للـ «طالبان».

ظهرت هذه الجمعية في الانتخابات البرلمانية الباكستانية الأخيرة في قالب الجبهة المتحدة للأحزاب الدينية الباكستانية، وحصلت على فوز كبير نسبياً نظر لمواقفها المناوئة لأمريكا.

تدين جمعية علماء الاسلام، العنف الطائفي في باكستان، ولكنّ بعض الشيعة يعتقد أنّها تدعم سرياً الارهابيين الطائفيين، وانّ لها دوراً اساسياً في تأسيس بعض الفصائل المتطرفة مثل جيش الصحابة وغيره(٦٣).

ب ـ الحركة البريلوية

تعتبر جمعية علماء باكستان، اهم ممثل للمدرسة البريلوية في باكستان. وتذسس في آذار عام ١٩٤٨، وانتُخب عبد الحسنات قادري، اول رئيس لها. وتعرض هذا الحزب للاختلاف والتمزق على غرار سائر الاحزاب السياسية والدينية في

باكستان، وأهم التيارات التي انفصلت عنه، ذلك التيار الذي يقوده شاه احمد نوراني، وترك تأثيراً مهماً على المسرح الديني والسياسي الباكستاني(٦٤).

بذل نوراني جهداً كبيراً في ايجاد الجبهة المتحدة للاحزاب الدينية في باكستان، وعارض معارضة شديدة حرب امريكا على افغانستان والعراق. وأصدر قبل وفاته العديد من البيانات التي تدعم ايران في مواجهة المؤامرت الامريكية، وسعى للقضاء على التفرقة الطائفية في باكستان.

ج ـ أهل الحديث

يُراد بأهل الحديث اولئك الذين يتبعون أحاديث الرسول الاكرم محمد (ص) في القضايا الدينيه. فهؤلاء يرفضون الفقه. ويؤكدون على ضرورة اتّباع المسلمين للقرآن والحديث فقط. ويقترب اهل الحديث في باكستان من الأفكار الوهابيه. وكانت لاحسان الهي ظهير ـ زعيم جمعية اهل الحديث الباكستانية ـ علاقات حميمة مع الوهابيين السعوديين. ولم يكن لحركة اهل الحديث اي نفوذ سياسي في باكستان. ولم تظهر لها نشاطات واضحة بعد مقتل زعيمها احسان الهي ظهير(٦٥).

د ـ التيار الشيعي

كان عدد كبير من زعماء حزب «مسلم ليغ»، ينتمون الى المذهب الشيعي بما فيهم محمد علي جناح. ولعب الشيعة دوراً بارزاً وأساسياً في تأسيس الباكستان. ولم يؤسس الشيعة اي حزب ديني او سياسي خلال الفترة ١٩٤٧ ـ ١٩٧٠. وأسسوا في آب ١٩٧٠ حزباً سياسياً يهدف بشكل أساسي الى الدفاع عن حقوق المسلمين الشيعة. ولم يمارس هذا الحزب نشاطاً مهماً حتى وصول ضياء الحق الى سدة الحكم(٦٦).

حينما استولى ضياء الحق على مقاليد السلطة الباكستانية من خلال انقلاب عسكري في ٥ تموز ١٩٧٧، اعلن انه سيطبّق برنامجه الديني ضمن اطار «نظام

المصطفى» الذي يقوم على اساس الفقه الحنفي. فأثار ذلك تخوف الشيعة وقلقهم ازاء مستقبلهم، فقاموا بتأسيس نهضة إجراء الفقه الجعفري بزعامة المفتي جعفر حسين. وكان هدف هذه النهضة ذا جانب ديني عموماً حتى وفاة المفتي جعفر حسين في ٢٩ آب عام ١٩٨٣.

حين انتخاب العلامة عارف حسين الحسيني زعيماً لهذه النهضة ـ اخذت تنزع نحو النشاط السياسي، وراح العلامة الحسيني يحذر المسلمين من المؤامرات الأمريكية ضد الباكستان والعالم الاسلامي، لكنه استُشهد في ٥ آب ١٩٨٨ قبل تمكنه من تحقيق أهدافه وتنفيذ برامجه. فانتُخب العلامة ساجد علي النقوي زعيماً لنهضة الفقه الجعفري الذي واصل نشاطات هذه النهضة(٦٧).

خلال فترة رئاسة العلامة النقوي،تغير اسم هذه النهضة الى «النهضة الجعفرية في الباكستان». وتم توجيه ضغوط شديدة نحو الشيعة الباكستانيين لاسيا من خلال العمليات الارهابية التي تطالهم. وقام الجنرال برويز مشرف بمنع نشاط النهضة الجعفرية عام ٢٠٠٣، الى جانب بعض الفصائل الاخرى التي وصفت بالارهابية. وواصلت هذه النهضة نشاطها في اطار منظمة جديدة باسم «الحركة الاسلامية».

هـ ـ الجماعة الاسلامية

تأسست الجماعة الاسلامية الباكستانية على يد أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) في ٢٦ آب ١٩٤١، وتزعم هذه الحركة على مدى ٣١ عاماً (١٩٤١ ـ ١٩٧٢). وإعتبر استخدام الدين الاسلامي ـ الذي هو دين عالمي ـ كمنطلق لحكومة وطنية، امراً غير صحيح. ورغم انه كان يفكر في تأسيس حكومة اسلامية، لكنه كان يرى ضرورة اسلمة المجتمع قبل تأسيس الحكومة الاسلامية. وكان يرى كذلك انّ اسلمة المجتمع يستلزم وقوع ثورة تدريجية في المجتمع. ويعتقد حميد عنايت انّ المودودي يرى انّ الحكومة الاسلامية التي لا تقوم على ثورة اسلامية، لابد وان تنهار وتتقوض(٦٨). وتمّ تطبيق افكار المودودي الى حد كبير

على نظام العضوية في الجماعة الاسلامية وتربية أعضائها. وينفّذ هذا الحزب برامجه السياسية والدينية على هذا الأساس ايضاً(٦٩).

و ـ الجماعة التبليغية

تأسست هذه الجماعة عام ١٩٢٦، واحتفظت باصولها الاولى القائمة على الابتعاد عن النشاطات السياسية. لكنّ هذه الجماعة نفذت كثيراً من خلال نشاطاتها التبليغية، الى شتى طبقات المجتمع الباكستاني لاسيما الجيش. ويُعدّ التجمع السنوي لهذه الجماعة الذي يقام في المنصورة بالقرب من لاهور، من اعظم اجتماعات المسلمين في العالم. ويشترك فيه اتباع هذه الجماعة في سائر أرجاء العالم.

لهذه الحركة ومثل سائر الحركات الاخرى في شبه القارة الهندية، جذور في حركة شاه ولي الله الدهلوي. وقد ترعرع محمد الياس ـ مؤسس الجماعة ـ في مدرسة ديوبند، وكان على اتصال بوهابيي نجد أيضاً. وكان يرى الابتعاد عن الدين، السبب في تعاسة المسلمين وما لحق بهم من ويلات، ويؤكد على ضرورة زجّ كافة الطاقات والجهود من اجل الدعوة للاسلام، وعدم القيام بأي نشاط سياسي ما لم يصبح الاسلام عاماً بين المسلمين. وانتشرت هذه الجماعة هذا اليوم في بقاع عديدة من العالم لاسيما في شبه القارة الهندية، وبلدان جنوب شرقي آسيا، وأفريقيا، واوربا. ومع ذلك يمكن ملاحظة نشاط هذه الجماعة بوضوح في الهند، وبنغلادش، والباكستان(٧٠).

هوامش الفصل الرابع:

١ ـ كوكي كيم، تاريخ جنوب وشرق وجنوب شرقي آسيا، ترجمة علي درويش، مشهد، العتبة الرضوية، ١٩٩٣، ص ٣٧٦.

٢ ـ عبد السلام خورشيد، تاريخ التحرك في باكستان، اسلام اباد، ١٩٩٣، ص ١٢.

٣ ـ بي. هاردي، مسلمو الهند البريطانية، ترجمة حسن لاهوتي، مشهد، العتبة الرضوية، ١٩٩٠، ص ٤٨.

٤ ـ عبد السلام خورشيد، سابق، ص ١٢.

٥ ـ نفس المصدر، ص ١٢ ـ ١٣.

٦ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٧٦.

٧ ـ اوليويه روا، افغانستان، الاسلام، والتجديدية السياسية، ترجمة ابي الحسن سرو مقدم، مشهد، العتبة الرضوية، ١٩٩٠، ص ٩٠.

٨ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٧٦ ـ ٧٩؛ ثروت صولت، تاريخ الباكستان، لاهور، ١٩٩٠، ص ٢٢١ ـ ٢٢٧؛ خورشيد، سابق، ص ١٤؛ مشير الحسن، الحركة الاسلامية والنزعات القومية في مستعمرة الهند، ترجمة حسن لاهوتي، مشهد، ١٩٨٨، ص ٣٥٠.

٩ ـ مشير الحسن، سابق، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤؛ ثروت صولت، سابق، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٩؛ بي. هاردي، سابق، ص ٧٧ ـ ٧٨.

١٠ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٨٠

11 - Ira M. Lapidus., A History of Islamic Societies, CambridgeUniversity Press, 1991, pp. 721 - 722.

١٢ ـ عزيز أحمد، تاريخ الفكر الاسلامي في الهند، ترجمة نقي لطفي ومحمد جعفر ياحقي، طهران، كيهان، ١٩٨٨، ص ١٨.

١٣ ـ ثروت صولت، سابق، ص ٢٤٨.

١٤ ـ عزيز أحمد، سابق، ص ١٨؛ مشير الحسن، سابق، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠؛ بي هاردي، سابق، ص ٨٠ ـ ٨١.

١٥ ـ بي هاردي، سابق، ص ٨١ ـ ٨٢؛ خورشيد، سابق، ص ١٥.

١٦ ـ ثروت صولت، سابق، ص ٢٤٨.

١٧ ـ بي هاردي، سابق، ص ٨٢ ـ ٨٣.

١٨ ـ نفس المصدر، ص ٩٦ ـ ١٠٢؛ ايضاً راجع:

Lapidus, op.cit., p.723.

١٩ ـ بي. هاردي، سابق، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

٢٠ ـ خورشيد، سابق، ص ٤٢ و ٤٦ ـ ٥٠؛ ايضاً راجع:

Ibid., p. 727.

21 - Ibid.

٢٢ ـ مشير الحسن، سابق، ص ٣٥١.

23 - Ibid., p. 728.

٢٤ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ و ١٤٣.

٢٥ ـ محمد اكبر شاه بخاري، اكابر علماء ديوبند، لاهور، ١٣٦٤ هـ ص ١٣ ـ ١٨.

26 - Ibid., p. 725.

٢٧ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٢٣٣؛ سيد محبوب الرضوي، تاريخ ديوبند، اكتوبر، ١٩٥٢، ص ٧٥.

28 - Ibid., pp. 725 - 726.

٢٩ ـ عزيز احمد، سابق، ص ٢٠ و ٨٤.

٣٠ ـ مشير الحسن، سابق، ص ١٥ و ٣٥٠ ـ ٣٥١؛ اوليويه، سابق، ص ٩٢.

٣١ ـ مشير الحسن، سابق، ص ٣٦٥.

٣٢ ـ خورشيد، سابق، ص ٦٥؛ عزيز احمد، سابق، ص ٨٤ ـ ٨٥.

٣٣ ـ مشير الحسن، سابق، ص ١٥.

٣٤ ـ عزيز أحمد، سابق، ص ٢٠.

٣٥ ـ نفس المصدر، ص ٨٥.

٣٦ ـ مشير الحسن، سابق، ص ١٤ ـ ١٥.

٣٧ ـ نفس المصدر، ص ٢١.

٣٨ ـ نفس المصدر، ص ٣٥٣.

٣٩ ـ عزيز احمد، سابق، ص ٨٥.

٤٠ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٢٤١.

٤١ ـ عزيز احمد،سابق.

٤٢ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٢٣٦؛ عزيز احمد، سابق، ص ٨٠.

٤٣ ـ عزيز احمد، سابق، ص ٨٣.

44 - Lapidus, op.cit., p. 732.

45 - Ibid., pp. 731 - 732.

٤٦ ـ مشير الحسن، سابق، ص ٣٦٤ و ٣٦٩.

٤٧ ـ نفس المصدر، ص ٣٦٥.

٤٨ ـ عزيز أحمد، سابق، ص ٨٩؛ كيومرث اميري، الثقافة والنظام التعليمي في باكستان، مركز الدراسات الثقافية الدولية، ١٩٩٣، ص ٨١؛ بي. هاردي، سابق، ص ١٧٣.

٤٩ ـ خورشيد، سابق، ص ٦٧ ـ ٨٠.

٥٠ ـ بي. هاردي، سابق، ص ١٧٤.

٥١ ـ خورشيد، سابق، ص ٧٩ ـ ٨٥.

٥٢ ـ نفس المصدر، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

٥٣ ـ بي هاردي، سابق، ص ٢٢٥؛ ايضاً راجع:

S.H. Zaidi, "The Political Motive in the Partion of Bengal", inJournal of the Pakistan Historical Society, xii, 2 April 1964, p. 113.

٥٤ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٢١٢ و ٢٢٧؛ لمزيد من المعلومات، راجع:

Mohammad Noman, Muslim India: Rise and Growth ot the All IndiaMuslim

League, Allahabad 1942.

55 - Gali Minault, The Khilafat Movement, Delhi: Oxford Universtiy Press, 1982, pp. 63 - 79.

٥٦ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ميم كمال اوكي، حركة الخلافة (١٩١٩ ـ ١٩٢٤)، ترجمة نثار أحمد اسرار، لاهور، ١٩٩١.

٥٧ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى. ذيل «آزاد ابو الكلام»؛ ابو الكلام آزاد، مسألة الخلافة، لاهور، مكتبة جمال، ٢٠٠١، ص ٣٧ ـ ٣٨؛ لمزيد من المعلومات، راجع:

Aziz Ahmad and G.E. von Grunebaum, Muslim self-Statement inIndia and Pakistan 1857 - 1968, Otto. Harrassowits, Wiesbanden, 1970, pp. 120 - 129.

٥٨ ـ ابو الكلام آزاد، الهند ذات الحرية المكبلة، ترجمة أمير فريدون جرجاني، طهران، ١٩٦٣، ص ١٩٨.

٥٩ ـ عزيز احمد، سابق، ص ٢٠ ـ ٢١.

٦٠ ـ موسوعة عالم الاسلام، تحت اشراف حداد عادل، ج ٦، ذيل «تبليغي جماعت»، (سيد قنديل عباس).

٦١ ـ سيد ابوالحسن علي الحسني الندوي، غرائب فكر اقبال، ترجمة ابو شعيب عبد القادر دهقان، ١٩٩٨، ص ٨٩ ـ ٩٠.

٦٢ـ نفس المصدر، ص ١٦٦.

٦٣ ـ مهدي حسن، الأحزاب السياسية في باكستان، لاهور، دار سارنغ للـنشر، ١٩٧٧، ص ١٣٠ ـ ١٣٣ و ١٨٣ ـ ١٨٥؛ احمد رشيد. «الباكستان وطـالبان» في ويـليام مـيلي، وافغانستان، طالبان، والسياسات العالمية، ترجمة عبد الغفار محقق، مـشهد، ١٩٩٨، ص ١٠٩ ـ ١٣٥؛ ايضاً راجع: شيخ عبد القـيوم، السـفر السـياسي لمـولانا فـضل الرحـمن، باكستان، المكتبة الفاروقية، ١٩٩٩، ص ٢٨٣ ـ ٣٥٣.

64 - Mujeeb Ahmad, Jam iyyat Ulama - i - Pakistan: 1948 - 1979,Islamabad 1993, Passim.

٦٥ ـ محمد اكرم عارفي، «الحركة الاسلامية البـاكسـتانية» في فـصلية دراسـات الشرق الاوسط، السنة ٨، العدد ٣، ٢٠٠٢، ص ٣٣ ـ ٥٤.

66 - Afak Hyder, "The Politicisation of the Shia and theDevelopment ot the Tehrik - e - Nafaz - e - Fith - e - Jafaria in Pakistan", in Charles Kennedy ed., Pakistan 1992, Ixford: Westview Press, 1993, pp. 75 - 90.

٦٧ ـ مؤسسة الشهيد الحسيني، السـيد عـارف حسـين الحسـيني، مـنذ الولادة وحـتى الشهادة، طهران، نشر شاهد، ص ٣٦ ـ ٩٤.

٦٨ ـ حميد عنايت، الفكر السياسي في الاسلام المعاصر، ترجمة بهاء الدين خـرمشاهي، طهران، الخوارزمي، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

٦٩ ـ لمزيد من الاطلاع على أفكار المودودي، راجع:

The Muslim World, (Special Issue: Allama Mawdidi andContemporary Pakistan), voi. 93, no. 384, July / October 2003.

٧٠ـ موسوعة عالم الاسلام، ج ٦، ذيل «تبليغي جماعت»؛ ايضاً راجع:

Muhammad Khalid Masud, Travellers in Faith, Leiden: Brill, 2000.

الفصل الخامس

الصحوة الاسلامية في أفغانستان

الخلفية التاريخية

الحقيقة هي انّ جذور الصحوة الاسلامية في التاريخ المعاصر للمجتمع الاسلامي، والتغييرات الجديدة التي حدثت في طبيعة ادراك المفاهيم الدينية في هذا البلد، تعود الى أحداث العقود السابقة لاسيما نهاية القرن ١٨ وبداية القرن ١٩، خاصة في أعقاب استيلاء بريطانيا على شبه القارة الهندية.

نحن نعلم انّ القرن التاسع عشر كان قرناً تتنافس فيه القوتان العظميان آنذاك وهما بريطانيا وروسيا. وقد خرجت أفغانستان من دائرة الهيمنة الروسية في أعقاب المداولات الطويلة بين الانجليز والروس في عام ١٢٨٦ هـ / ١٨٦٩ م (١).وكانت الأهمية الاستراتيجية لهذا البلد قد استقطبت اهتمام البريطانيين الذين كانوا يسيطرون تماماً على شبه القارة الهندية آنذاك، ويحاولون توفير الأمن لهذه الأرض الغنية بالذهب. ولذلك كانوا يتدخلون باستمرار في شؤون افغانستان، وهو التدخل الذي ادى الى نشوب ثلاث حروب معروفة بين الأفغان والانجليز.

الوجود الانجليزي المستمر في شبه القارة الهندية(٢)، ادى الى ايجاد ردود فعل

في شبه القارة وكذلك في البلدان المجاورة كانت منبعثة في بادئ الأمر من قبل النخبة، ثم من قبل عامة أفراد الشعب لاسيما المسلمين، الأمر الذي ادى الى تبلور اولى بوادر الصحوة الاسلامية.

يُعد السيد جمال الدين الحسيني الذي كتب وخطب في مجال الوحدة الاسلامية ومناهضة الامبريالية الغربية، احد رواد الصحوة الاسلامية في افغانستان. وقد نشر بعض نسخ مجلة «العروة الوثقى» في مستعمرة الهند(٣)، بينما كان قبل ذلك عرض مشروعه الاصلاحي على امير افغانستان شير علي خان خلال إقامته في كابل لمدة ثلاث سنوات (١٨٥٥ ـ ١٨٥٨ م). وحينما وجد انّ الظروف هناك لا تسمح له بممارسة نشاطه الفكري، سافر الى الهند، ثم الى القاهرة، ولندن، وباريس(٤).

كان السيد جمال الدين يتبنى مبدأين أساسيين في كفاحه: التصدي للاستبداد الداخلي الذي يمارسه الملوك والسلاطين، ومجابهة الاستعمار الغربي. وبذل جهوداً كبرى في هذا المجال، وأدى الى بعض اليقظة في المسلمين بما فيهم الشعب الأفغاني.

ظهر تأثير افكار السيد جمال الدين من بعده على اولئك الذين كانوا إما على تماس مباشر به او تعرفوا على افكاره بصورة غير مباشرة. ولذلك ظهرت من بعده تيارات كانت تتابع أفكاره ومنهجه الى حد ما. فأخذت تظهر حركات وتنظيمات تحررية وتنويرية في تاريخ أفغانستان المعاصر.

يمكن القول انّ افغانستان لم تخضع في يوم ما للسيطرة الاستعمارية الاوربية بشكل مباشر. ويمكن ان يقال بأنها كانت شبه مستعمرَة. فبالرغم من انها جرّبت الاستعمار لكنه لم يكن لديه وجود فيزيائي واضح.

خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي حكم فيها عبد الرحمن خان، حُرمت افغانستان من استقلالها الخارجي، ووقف الانجليز الى جانب عبد الرحمن خان، الذي تميز بالاستبداد والعنف، وانتهج سياسة البطش مع الشعب، والخضوع امام المستعمر، فتجلت في عهده الحالة شبه الاستعمارية بوضوح(٥).

الهيمنة الاستعمارية على مصير الشعب الافغاني، كانت شديدة الوطأة عليه، لاسيما على المثقفين، مما دفعهم الى اتخاذ بعض الخطوات التي يمكن ان تعد مقدمة للمحاولات والجهود التحررية والتنويرية التي ظهرت في القرن العشرين. فالمثقفون الجدد نزلوا الى ساحة الميدان وهم يعلمون بما حققه العالم الغربي من تطور وتقنية عالية، وكذلك بالنوايا الاستعمارية الخبيثة التي كانت لديه ويحاول تطبيقها على ساحة الواقع من خلال استعماره للشرق والعالم الاسلامي. كذلك كانوا على علم بالجهل الذي يتخبط فيه قومهم، وبالاستبداد الذي عليه ملوكهم. وكان بعض هؤلاء متأثرين بأفكار السيد جمال الدين اما من خلال الاتصال المباشر به، او عن طريق الصحف والمجلات التي كانت تصل سراً الى البلاد. ولذلك اخذوا يطالبون بالدستورية، ويعملون على ايقاظ الشعب وتوعيته، ادراكاً منهم انّ غفلة الشعب ستعمل على استمرار الوضع شبه الاستعماري، والاستبداد الداخلي.

يُعد مولوي محمد سرور واصف الكوزائي الذي أوجد جمعية السراج، أحد رواد هذه الجماعة التوعوية، وقد قُتل في آخر الأمر في طريق أفكاره التنويرية(٦).

ومن بين رواد نهضة التوعية في افغانستان، يمكن الاشارة الى عبد الهادي داوي، وعبد الرحمن لودين (كبريت)، حيث كان الاول من انصار محمد سرور، والثاني أحد الشعراء الذين هاجموا بشعرهم الثوري كلاً من الاستعمار الروسي والانجليزي، والاستبداد الداخلي. وقد قُتل بأمر من نادر شاه(٧).

محمود طرزي، رائد آخر من رواد هذه الحركة. ورغم انه نهض من وسط الطبقة العليا في المجتمع، لكنه لم يسلم من سطوة الأمير عبد الرحمن. وكان قد جعل منه البعد عن الوطن لمدة ٢٣ عاماً وتتلمذه ـ ولو لفترة قصيرة ـ على يد السيد جمال الدين، اسلامياً وطنياً معتدلاً. وحينما عاد الى الوطن في ١٣١٨ هـ / ١٩٠١ م، وجّه بأعماله المدروسة الحركة الدستورية، وعمل على تنوير اذهان الشعب من خلال مقالاته في سراج الأخبار. وكان شديد الاهتمام باتحاد الاسلام وينتقد الاختلافات والتناحرات الطائفية(٨).

حينما تمّ الاعلان عن الاستقلال الكامل لأفغانستان في ١٣٣٧ هـ / ١٩١٩ م على يد أمان الله خان الذي كان أحد تلامذة مدرسة طرزي، وقف الشعب الافغاني الى جانبه بحماس وأجبر السلطة الاستعمارية البريطانية على الاذعان لذلك(٩).

بعد عدة عقود من الاستبداد الداخلي وتغير اوضاع المنطقة والعالم لاسيما العالم العربي وشبه القارة الهندية وآسيا الوسطى، وُلدت حركة الصحوة الاسلامية المعاصرة في افغانستان من خلال الافادة من تجارب الاجيال السابقة، فنمت وتجذرت اعتماداً على ما توفر من أرضيات ملائمة.

عوامل نمو حركة الصحوة الاسلامية

أ ـ الحريات القانونية

وفّر الدستور الأفغاني المصادق عليه عام ١٩٦٤، جواً مناسباً لنمو الحركات والأحزاب السياسية عن طريق حرية الأحزاب والمطبوعات وتأسيس الاجتماعات. فظهرت منذ هذا التاريخ عدة تيارات يسارية ويمينية على مسرح السياسة والمجتمع، لاسيما في كابل(١٠).

فاذا كانت الظروف الجديدة قلّصت من سلطة أسرة محمد زائي، فإنها وفّرت كذلك الجو الملائم لطرح الأفكار والمشاريع وظهور الجمعيات والأفكار اليسارية لاسيما بين الجامعيين. كما وجد المثقفون الاسلاميون في الجامعات، وسائر الاسلاميين، الفرصة مواتية لممارسة نشاطاتهم بشكل علني.

ظهرت مثل هذه التحركات بين المسلمين سنةً وشيعة، كحركة «الشباب المسلم» التي تأسست في جامعة كابل، وضمت في صفوفها طلاباً من قبيل عبد الرحيم نيازي، وسيف الدين نصرت يار، وعبد القار توانا، وغلام رباني عطيش، وقلب الدين حكمتيار، وأحمد شاه مسعود، وحظيت بدعم بعض الأساتذة مثل

غلام محمد نيازي، وصبغة الله مجددي، وبرهان الدين رباني.

وأخذت هذه الحركة تمارس نشاطها من خلال عقد الاجتماعات، والقيام بالتظاهرات. كما أعلنت عن برنامجها الاصلاحي الذي استوحته من الحركات الاسلامية المعاصرة لاسيما الاخوان المسلمين، هادفةً من وراء ذلك إثبات فاعلية الاسلام في أفغانستان الجديدة.

أما بالنسبة للمسلمين الشيعة، فرغم انهم لم تكن لديهم نشاطات جامعية واضحة، الا انهم كانت لديهم نشاطات هادئة ومنظّمة بين المثقفين، والعسكريين بنسبة اقل، وفي الاوساط الجماهيرية لاسيما في المساجد، والتكايا، والسوق، والنقابات المهنية. وكانت توجَّه من قبل علماء الدين والمفكرين الشيعة مثل البلخي، والواعظ، ومصباح، والشيخ محمد أمين وسرور جويا، والاستاذ نهضت، وعلي أصغر شعاع. ومن أهم الأحزاب والمنظمات الشيعية: حزب الارشاد، وحزب الوطن، ومنظمة شباب الاسلام(١١). ويبدو ان السيد اسماعيل البلخي مؤسس حزب الارشاد، كان يتمتع بقدرة كبيرة، وقد خطط لمحاولة انقلابية عام ١٩٤٠، لكنها كُشفت قبل اوانها فأُلقي به مع انصاره في السجن، وظل قابعاً فيه حتى عام ١٩٧٤. فانتهز البلخي تلك الفترة الطويلة التي امضاها في السجن لانشاد الأشعار السياسية والثورية التي عملت على ازدهار ادب الصحوة الاسلامية في افغانستان.

في أعقاب عودة محمد آصف محسني الى قندهار من النجف الأشرف عام ١٩٦٥، انبعثت روح جديدة في قلوب الشيعة، فأسس المدرسة العلمية الجعفرية لطلبة العلوم الدينية، وجمعية صباح العلم للطلاب والجامعيين، وأعلن الأذان وسائر المراسم الشيعية، وقام ببعض الخطوات على طريق اتحاد المذهبين الشيعي والسني، وسعى من خلال تأليف الكتب والرسائل الى الرد على الشبهات الموجهة للاسلام.

وهناك مجموعة اخرى لم تكن راضية عن اسلوب الشيخ محسني، وكانت على

معرفة بآثار الامام الخميني، فكانت تعمل بشكل مستقل في أوساط الشباب المثقف، وأسست في آخر الأمر، مكتب توحيد حزب الله.

في هرات كذلك، التف بعض شبابها منذ عام ١٩٤١ حول السيد اسماعيل البلخي الذي عاد من مشهد الى هرات، ثم أسسوا بعد ذلك تنظيماً بإسم «المجتمع الاسلامي» والذي أُطلق عليه إسم «حزب الارشاد» فيما بعد. ويبدو انّ نشاطات الصحوة الاسلامية الشيعية قد بدأت من هرات، ثم انطلقت الى شمال افغانستان لاسيما بلخ، وميمنة، وجايكار. وظهرت في هرات ايضاً نشاطات واضحة لتنظيم باسم «الرعد الاسلامي» وذلك منذ عام ١٩٧١.

ب ـ تأثير الدارسين خارج افغانستان

أفغانستان الراهنة (خراسان القديمة)، كانت لديها قبل الغزو المغولي المدمّر خلال القرن ١٣ م / ٧ هـ الكثير من المدارس في مختلف المدن، لكنها فقدت هذه المدارس بفعل ذلك الغزو، ولم تؤسس فيها مدارس جديدة عدا هرات ما بعد العصر التيموري. فكان ذلك سبباً في ان يشد الطلاب الأفغان الرحال الى البلدان الاخرى طلباً للعلم. فكانوا يتلقون العلم في مدارس بخارى كمدرسة أمير عرب قبل ان يستولي الروس على آسيا الوسطى، او في الهند كمدرسة ديوبند(١٢).

مع بداية القرن العشرين والتغييرات التي ظهرت، تشجع الراغبون في مواصلة الدراسة الدينية، في السفر الى مصر والتسجيل في جامعة الأزهر. فشكل خريجو هذه الجامعة نخبة المجتمع الجامعي في افغانستان كما لعب بعضهم مثل برهان الدين رباني، وصبغة الله مجددي، وعبد الرسول سياف ـ الذين تعرفوا على الأفكار الثورية لحركة الاخوان المسلمين وتأثروا بها ـ دوراً مهماً في تأسيس «الشباب المسلم» عند عودتهم الى البلاد.

وكان لأبي الأعلى المودودي وفهمه الجديد للدين، تأثير على الحزب الاسلامي والجمعية الاسلامية اللتين كانتا على صلة وثيقة بالجماعة الاسلامية الباكستانية

التي يترأسها المودودي(١٣).

وتلقى الكثير من الأفغان التعليم في النجف، وقم، ومشهد، وبرز على هذا الصعيد العديد من الشخصيات التي لعبت دوراً في حركة الصحوة الاسلامية الشيعية مثل البلخي، ومصباح، والواعظ، ومحمد امين الكابلي، والشيخ المحسني.

وفضلاً عن هؤلاء، كانت هناك تيارات اسلامية شيعية ثورية مثل منظمة نصر، وحزب الدعوة، وكان في صفوفها الآلاف من شباب هزارة المتأثرين بأفكار الامام الخميني والذين لعبوا دوراً في التغييرات اللاحقة التي شهدها التاريخ السياسي الاجتماعي الأفغاني المعاصر.

ج ـ نشاط الأحزاب اليسارية والانقلاب الماركسي

كانت النشاطات التي مارستها الاحزاب اليسارية في البلاد، في أعقاب الحريات التي توفرت في عقد الديمقراطية، من العوامل التي حرّضت المسلمين على الارتفاع بنشاطهم الاسلامي ودورهم التوعوي.

كان ظهور بعض الأحزاب الماركسية مثل حزب الشعب الديمقراطي بزعامة نور محمد ترقي عام ١٩٦٥، وجمعية الديمقراطية الحديثة (الشعلة الخالدة) بزعامة الدكتور عبدالرحيم محمودي، والنجاحات التي حققتها في أوساط التعليم العالي والجامعات الأفغانية، والمقاعد التي حصلت عليها في البرلمان، بمثابة قرع لجرس الخطر بالنسبة للمفكرين المسلمين. ولذلك انطلقوا منذ عام ١٩٦٥ لتغيير الأجواء في جامعة كابل، فأسسوا حركة «الشباب المسلم»، التي استطاعت خلال فترة قصيرة استقطاب اهتمام طلبة وأساتذة الجامعات، والفوز في الانتخابات الطلابية حاصدةً ما يزيد عن ثلثي الأصوات(١٤).

الانقلاب الذي قام به محمد داود خان عام ١٩٧٣ بدعم من جناح «برجم»، أثار حفيظة الاسلاميين واستياءهم. ورغم اقبال كل من نيازي ورباني ـ وهما من زعماء حركة الشباب المسلم ـ على داود خان وأعلنا دعمهما له شريطة قطع تعاون

الحكومة مع الماركسيين(١٥)، إلّا انه لم يهتم بهما، وألقى القبض على نيازي الاستاذ في كلية الالهيات، بينما هرب رباني، وحكمتيار، ومسعود الى باكستان(١٦). ومنذ ذلك الحين فُتح فصل جديد في نشاط الاسلاميين، ونشبت حرب عصابات في داخل أفغانستان بدعم من الحكومة الباكستانية التي كانت علاقاتها متوترة مع افغانستان حول موضوع البشتون(١٧).

الانقلاب الماركسي الذي وقع عام ١٩٧٨، ومن ثم احتلال القوات السوفيتية لأفغانستان، وانعكاسات ذلك الاحتلال التي من بينها هجرة مجاميع غفيرة من الأفغان الى ايران وباكستان، من العوامل التي وفّرت للفصائل الاسلامية الجديدة الفرصة لبناء كوادرها من بين المهاجرين(١٨)، فظهر انصار جدد، ونخب سياسة جديدة(١٩).

من جانب آخر، عمل انتصار الثورة الاسلامية في ايران وهجرة ابناء الشعب الأفغاني الى ايران، على خلق حالة كبيرة من الوعي واليقظة لاسيما بين الشيعة في افغانستان.

د ـ الهجرة الواسعة وتأسيس الأحزاب والتنظيمات الجديدة

في أعقاب الانقلاب الشيوعي ثم احتلال افغانستان من قبل الاتحاد السوفيتي، وما تلاه من هجرة الملايين من سكان افغانستان الى دول الجوار لاسيما باكستان وايران، دخلت افغانستان مرحلة جديدة أصبح فيها الاسلام عاملاً اساسياً من عوامل انتفاض الشعب الافغاني ضد المحتلين وعملائهم. وقام الاسلاميون القدامى بانتهاز تلك الفرصة فأسسوا أحزاباً وفصائل جديدة ذات نزعات مختلفة وإن كانت ذات عناوين اسلامية، وعملوا على تغيير المجتمع الافغاني لاسيما المهاجرين، بحيث كان من الصعب ان تجد اسرة افغانية مهاجرة لم ينخرط عضو او اكثر من أبنائها في حزب او تنظيم سياسي.

هذه الظروف الجديدة، ثم تدفق المساعدات المالية والأسلحة الغربية والعربية

على باكستان، والتنافس القائم بين الفصائل الأفغانية والذي كان ينتهي الى استخدام العنف في بعض الأحيان، وعدم وجود مؤسسة تشرف على عمل تلك الفصائل وتنسق فيما بينها، وغيرها، امور دفعت بمجملها الحكومة الباكستانية لايجاد حل مناسب يساعد على تحسين الوضع القتالي لتلك الفصائل، فظهر الائتلاف السباعي الذي سُمي فيما بعد بالاتحاد الاسلامي للمجاهدين الأفغان(٢٠). والاحزاب التي انضوت تحت لواء ذلك الاتحاد الذي كان مدعوماً من الحكومة الباكستانية هي:

١ ـ الحزب الاسلامي بزعامة حكمتيار؛ ٢ ـ الجمعية الاسلامية الأفغانية بزعامة برهان الدين رباني؛ ٣ ـ الحزب الاسلامي بزعامة يونس خالص؛ ٤ ـ الاتحاد الاسلامي الأفغاني بزعامة عبد الرسول سياف؛ ٥ ـ الاتحاد الوطني الاسلامي الأفغاني بزعامة جيلاني؛ ٦ ـ الجبهة الوطنية لانقاذ افغانستان بزعامة صبغة الله مجددي؛ ٧ ـ حركة الثورة الاسلامية في افغانستان بزعامة مولوي محمد نبي محمدي.

من بين هذه الأحزاب السبعة، هناك ثلاثة احزاب راديكالية، وثلاثة أحزاب معتدلة.

كانت باكستان تدعم هذه الاحزاب السبعة دعماً واسعاً خلال مرحلة الجهاد، وسعت لرفع شأنها عالمياً. ولكن يبدو ان جلّ اهتمام الحكومة الباكستانية كان منصباً على الفصائل الراديكالية، وقد كُشف النقاب فيما بعد عن انها كانت تستلم ٦٧ ـ ٧٣٪ من المساعدات(٢١). فكان ذلك بحد ذاته وفي تلك الظروف الصعبة، من عوامل تقوية تلك الاحزاب والفصائل وامتداد نفوذها.

ظاهرة «طالبان»

تعد الحروب الدموية التي خاضها المجاهدون منذ سقوط النظام الشيوعي عام

١٩٩٢، وعجزهم عن تأسيس نظام يحظى بقبول الجميع، وسيطرة الفصائل غير البشتونية على العاصمة وعدد آخر من المناطق المهمة في افغانستان، من العوامل التي ادت الى ظهور أرضية نفسية ملائمة لتقبل حدوث تغيير بين سكان المدن لاسيما البشتون.

في ظل تلك الظروف، وجد فصيل جديد استخدم اسم طلبة العلوم الدينية، الظروف مواتية له للظهور على المسرح الافغاني بعد ان وجد الاوضاع مساعدة لتقبل ظهور قوة جديدة. فاستطاع هذا الفصيل الاستيلاء على معظم مناطق ومدن افغانستان خلال فترة قصيرة، امتدت منذ تشرين الثاني ١٩٩٤ وحتى فتح كابل في ايلول ١٩٩٥.

اذا كانت الظروف الافغانية الداخلية مؤثرة في ذلك النجاح السريع الذي حققه فصيل «طالبان»، فهناك تأثير أيضاً لتغيير سياسة باكستان والبلدان الداعمة للفصائل الأفغانية المقاتلة. فظهور حكومة في كابل غير منصاعة لباكستان، بل وتواجهها في بعض الأحيان، والاضطرابات الناجمة عن انهيار الحكومة المركزية في افغانستان والتي تمنع وصول باكستان الى اسواق آسيا الوسطى وبترول وغاز بلدان ساحل بحر الخزر (قزوين)، دفعت باكستان لاستغلال عواطف البشتون ومشاعر الطلبة الشباب، لتعبئتهم، وفتح الأبواب بوجههم للتدفق على افغانستان، وتمهيد الأرضية بواسطتهم، لتحقيق اهدافها.

الأعمال السلبية التي مارسها الطالبان، اضرّت بالصحوة الاسلامية والحركة الاسلامية المعاصرة في افغانستان والعالم. فخطوات من قبيل إعطاء المشروعية لعملية تجاهل الآراء العامة في الحكومة الاسلامية، وتكفير سائر الطوائف والفرق الدينية، وشرعية قمع المعارضين، ورفض الدستور، وانتهاك حقوق الانسان الاساسية والطبيعية لاسيما النساء، والسماح بزراعة الخشخاش الذي يستخرج منه الافيون، وسائر الاعمال المتطرفة، ادت الى رسم صورة قبيحة للاسلام في أعين العالم. وعلى هذا الاساس يمكن القول انّ الصفعة التي تلقتها حركة الصحوة

الاسلامية من خلال تشويه القيم الاسلامية، لا تقل ابداً عن الصفعة التي وجهها المعارضون للدين والقيم الاسلامية، ولابد ان يمر وقت طويل جداً قبل ان يدرك العالم بأنّ الممارسات التي حملت إسم الدين، ليست من الدين قط(٢٢).

من جانب آخر، لم يتلق المهاجرون الأفغان في ايران اي دعم مالي لا من الغرب ولا من البلدان العربية. ولم يظهر الشيعة الأفغان موحدين لاسيا في بادئ الأمر. وظهرت بعض الفصائل الشيعية الجهادية تزامناً مع الانتفاضة الجماهيرية التلقائية التي ظهرت في داخل أفغانستان، والتي رفعت لواء الجهاد ضد النظام الماركسي، أشهرها:

١ ـ الحركة الاسلامية في افغانستان بزعامة آصف محسني؛ ٢ ـ حركة نصر الأفغانية؛ ٣ ـ حرس الجهاد الاسلامي في افغانستان؛ ٤ ـ الجبهة المتحدة للثورة الاسلامية في افغانستان؛ ٥ ـ المجلس الثوري للاتفاق الاسلامي في افغانستان.

الأحزاب الشيعية وموضوع الائتلاف

الأحزاب والتنظيات الاسلامية التي كانت تعمل في ايران، كانت تهدف الى تشكيل صف واحد في الميدان السياسي على الأقل، لمجابهة المحتلين وعملائهم، وعملت على بلورة بعض الائتلافات والاتحادات رغم انها لم تكن كما ينبغي، أشهرها:

١ ـ التحالف الاسلامي في افغانستان، ظهر في مدينة قم عام ١٩٨٠، لكنه لم يستمر اكثر من شهرين.

٢ ـ جبهة التحرير الاسلامية في افغانستان، وكانت تضم عشرة أحزاب ومنظمات شيعية كبيرة وصغيرة. لكنها لم تستمر طويلاً أيضاً.

٣ ـ مجلس الائتلاف الاسلامي في افغانستان، ويُعد أنضج من الائتلافين السابقين واكثر تنظيماً، وحظي باعتبار إقليمي ودولي اكبر. وعُرِف بالائتلاف

الثماني، وتمت المصادقة على نظامه الداخلي في ١٦ / ٣ / ١٩٨٧. ثم انـضم اليـه المجلس الثوري للتحالف الاسلامي، فأصبح ائتلافاً تساعياً.

٤ ـ حزب الوحدة الاسلامية في أفغانستان: إذا كـانت الائـتلافات السـابقة تأسست خارج افغانستان وفي الجـمهورية الاسـلامية الايـرانـية عـلى اسـاس الضرورة السياسية، فقد تأسس هذا الحزب داخل افغانستان من اجـل تـوحيد جميع التيارات السياسية والعسكرية الشيعية الأفـغانية. وظـهر هـذا الحـزب الى الوجود في مدينة باميان وفي اعقاب مداولات طويلة مع الممثلين الشيعة لثـلاث عشرة محافظة أفغانية، والتوقيع على «ميثاق الوحدة» في صـيف ١٩٨٩. وتـعهد الموقعون على ذلك الميثاق بالغاء التنظيمات السابقة، والانـصهار في هـذا الكـيان الجديد(٢٣).

استمر حزب الوحدة الاسلامية في اعماله من دون اشتراك الحركة الاسـلامية بزعامة آصف محسني، وفروع صغيرة من الأحزاب والمنظمات الشيعية أعلاه والتي عُرفت بشورى الائتلاف في بيشاور. وانقسم حزب الوحدة الاسلامية الى شطرين فيما بعد في أعقاب قتال دموي بين المجاهدين في كابل، الشطر الاول يتزعمه عبد العلي مزاري، والشطر الثاني يتزعمه اكبري.

هكذا نلاحظ انّ الانقلاب الشيوعي واحتلال افـغانستان مـن قـبل القـوات السوفيتية، وإن قاد الشعب الأفغاني الى كفاح مرير قاس، ولكن ظهرت بسـبب الحاجة وبفعل ظروف الحرب، أحزاب ومنظمات ذات نزعة دينية، لكنها مـهدت لتدخل البلدان الاخرى لاسيما القوى الكبرى في شؤون تيار كان يرفع منذ عقود طويلة شعار التـحرر مـن أيـة تـبعية للاسـتعمار الغـربي، وزرع بـذور الحـرية والاستقلال في قلوب الشعب الأفغاني المسلم.

هوامش الفصل الخامس:

١ ـ سيد قاسم رشتيا، افغانستان في القرن التاسع عشر، بيشاور، ١٩٩٨، ص ٢٠٤.

٢ ـ جو كانت غالبرايت، تشريح السلطة، ترجمة محبوبة مهاجر، طهران، سروش، ١٩٩٢، ص ٥٦ و٥٩.

٣ ـ بي. هاردي، مسلمو الهند البريطانية، ترجمة حسن لاهوتي، مشهد، ١٩٩٠، ص ١٦٧.

٤ ـ محمد كاظم اهنك، حركة الصحافة في افغانستان، بيشاور، ٢٠٠٠، ص ١٢.

٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: فاروق الانصاري، التغييرات السياسية والاجتماعية في افغانستان، طهران، مركز الوثائق والتاريخ الدبلوماسي لوزارة الخارجية، ٢٠٠٢، ص ٤٠ ـ ٥٣.

٦ ـ عبد الهادي الحائري، «المفهوم الجديد للحرية عند الأفغان الناطقين بالفارسية»، فصلية «مطالعات تاريخية»، مشهد، العدد ٥، ص ٢٤.

٧ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: فاروق الانصاري، سابق، ص ١٥١ ـ ١٦٣.

٨ ـ نفس المصدر، ص ١٣٨ ـ ١٥١؛ عبد الحي حبيبي، الحركة الدستورية في افغانستان، قم، ١٩٩٣، ص ١٦٨.

٩ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: محمد علي همايون، الاقتصاد السياسي الايراني، ترجمة محمد رضا نفيسي، وكامبيز عزيزي، طهران، نشر المركز، ١٩٩٤، ص ١٩ و٢٠.

١٠ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: محمد صديق فرهنك، أفغانستان خلال القرون الخمسة الأخيرة، طهران، نشر عرفان، ١٩٩٥، ج ٢؛ صباح الدين كشككي، عقد الدستور،

بيشاور، ١٩٩٨؛ عبد الصمد غوث، سقوط أفغانستان، ترجمة محمد يونس طغيان، بيشاور، ١٩٩٩.

١١ ـ سيد هادي خسرو شاهي، النهضات الاسلامية الأفغانية، طهران، مكتب الدراسات السياسية الدولية، ١٩٩١، ص ٨٦ ـ ٩٠.

١٢ ـ راف، ماغنوس، افغانستان: دينية، ماركسية، مجاهدة، طهران، مكتب الدراسات السياسية الدولية، ٢٠٠١، ص ١٠٦.

١٣ ـ احمد رشيد، الطالبان، ترجمة اسد الله شفائي، وصادق باقري، ٢٠٠٠، ص ١٤٠.

١٤ ـ فريق من المفكرين الروس، الحرب في افغانستان، ترجمة عزيز اريانفر، بيشاور، ١٩٩٩، ص ١١٠؛ ميثاق الايثار، ناطقة باسم الحزب الاسلامي الافغاني، طهران، العدد ١٨٠، ص ٤.

١٥ ـ اوليويه روا، افغانستان، الاسلام والتجديدية السياسية، ترجمة ابو الحسن مقدم، مشهد، ١٩٩٠، ص ١١٨؛ محمد صديق فرهنك، سابق، ج ٢، ص ٨١٢.

١٦ ـ الجنرال محمد نبي عظيمي، الاوردو والسياسة، بيشاور، ١٩٩٩، ص ١١٣.

١٧ ـ ديغو كوردوز، خلف ستار أفغانستان، ترجمة اسد الله شفائي، طهران، دار الهدى الدولية للنشر، ٢٠٠٠، ص ٧٠.

١٨ ـ بيرسان ليور وآخرون، «اللاجئون الافغان في باكستان، شعب في المنفى»، ترجمة تقي منشي طولي، مجموعة مقالات افغانستان، الحرب والسياسة، مشهد، ١٩٩٣، ص ١٤٦.

١٩ ـ اوليويه روا، «النخب السياسية الجديدة في افغانستان»، ترجمة سرو مقدم، مجموعة مقالات افغانستان، الحرب والسياسة، سابق، ص ٤١ ـ ٤٢.

٢٠ ـ هاريسون، سابق، ص ٦١.

٢١ ـ احمد رشيد، سابق، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨؛ يوريس غروموف، الجيش الاحمر في افغانستان، ترجمة عزيز اريانفر، طهران، مكتب الدراسات السياسية الدولية، ١٩٩٦،

ص ١٣١ ـ ١٤٦. يقول العقيد محمد يوسف، الضابط الأقدم في منظمة استخبارات الجيش الباكستاني (I.S.I) في مذكراته: «كان الجنرال اختر رئيس الـ I.S.I يكرس ٧٠٪ من وقته لايجاد تنسيق بين الزعماء المتطرفين... وفي اوائل ١٩٨٤ تقرر ايجاد ائتلاف رسمي بين الأحزاب... وأمضى الاسابيع الطويلة وخاض كفاحاً صعباً لايجاد اتفاق بين الزعماء... وتدخل رئيس الجمهورية ضياء في آخر المطاف وأصدر امراً وهو في حالة غضب بوجوب اتحاد الفصائل فيما بينها وايجاد ائتلاف سباعي، ووجوب ان يصدر بيان مشترك بهذا الصدد خلال ثلاثة ايام». راجع: محمد يوسف ومارك ادكين، فخ الدب، ترجمة نثار أحمد صمد، طهران، بيشاور، ص ٤٩ ـ ٥٢.

٢٢ ـ بيتر مارزدن، الطالبان (الحرب، والدين، والنظام الجديد في افغانستان)، ترجمة بخلة خندق، طهران، مركز الطبع والنشر في وزارة الخارجية، ٢٠٠٠، ص ٣٨ ـ ٤٢؛ ايضاً راجع: افغانستان، الطالبان والسياسات العالمية (مجموعة مقالات)، إعداد ويليام ميلي، ترجمة عبد الغفار محقق، مشهد، ١٩٩٨.

٢٣ ـ لفيف من الكتّاب، شورى الائتلاف، المعهد لاتحاد شيعة افغانستان، طهران، مؤسسة الثقلين الثقافية، ١٩٩٩، ص ٢٩٥؛ فصلية «افغان جهاد»، بيشاور، العدد ٤، ص ٤٥؛ مجموعة من الباحثين، افغانستان (مجموعة مقالات)، ترجمة سعيد ارباب شيراني وهوشنغ أعلم، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ١٩٩٧، تكملة ص ٣٢٧.

الفصل السادس

الصحوة الاسلامية في آسيا الوسطى

تعامل الروس مع آسيا الوسطى خلال السنوات الاولى من سيطرتهم عليها، مثل سائر المستعمرين الاوربيين. فقد ازالوا الدول الاسلامية القائمة في هذه المنطقة، واوجدوا تشكيلات حكومية وادارية جديدة فيها، وأسسوا ولايتين كبريين الاولى في سهوب القزاق، والثانية في المنطقة التي عُرفت فيما بعد بتركستان الروسية. واستمرت بعض الدول المتمتعة بالحكم الذاتي في وجودها بعد اعترافها بالسلطة الروسية، مثل خوانين بخارى وخيوة.

لقد طرأت تغييرات كثيرة على آسيا الوسطى بفعل تأسيس الروس للمعسكرات، وتطبيق سياسة تعليمية وثقافية روسية على سكان آسيا الوسطى المسلمين. وعمل الروس على تقليص دور الصوفية وزيادة دور العلماء. وكان تعاملهم جيداً في بادئ الأمر مع الزعماء المسلمين والتنظيمات الدينية الاسلامية، وأبقوا شؤون تعليم المسلمين بيد المكاتب والمدارس، واختيار المدراء والمعلمين بيد الحكام المحليين، مع الإبقاء على شيوخ الاسلام والقضاة كمشرفين على تلك المؤسسات. ولم تُمَسّ الموقوفات التابعة لها، واحتفظ زعماء المتصوفة بنفوذهم بين

القرويين والقبائل. واحتفظت قبورهم بما كانت عليه من قدسية، والتي كانت تُعد من الملامح البارزة للاسلام في آسيا الوسطى(١).

كان للقياصرة علاقات حسنة لاسيما مع علماء الدين. وأوجدوا تنظيمات اسلامية منتظمة في المناطق الخاضعة لسيطرتهم المباشرة، وعيّنوا العلماء على رأس هذه التنظيمات. وظهر في اوفا لأول مرة جهاز تنفيذي اسلامي يدير الشؤون الدينية لمسلمي سيبيريا والجزء الاوربي من روسيا وذلك في عام ١٧٨٨.

في عام ١٧٩٤ ظهر مثل هذا الجهاز في القرم ايضاً. كما تأسست في عام ١٨٧٢ مؤسسات دينية مستقلة للسنّة والشيعة في القفقاس. واحتفظ الحكام الروس بصلاحية تعيين شيوخ الاسلام، والمفتين، والقضاة المسلمين.

اذن سعت الحكومة الروسية لايجاد مؤسسات وتنظيمات دينية منتظمة للعلماء المسلمين، كي يُتاح لها الاشراف على المسلمين ومراقبتهم من خلالها. غير انّ مكانة هؤلاء العلماء هي اقل بكثير من المكانة التي كان يتمتع بها الايشانيون، اي المتصوفة الكبار. فالايشانيون كانت لهم الكلمة الاولى في آسيا الوسطى دائماً، ويحظون بدعم كبير من قبل الجماهير. والاسلام الذي كان يدعو له هؤلاء، يقوم على تكريم وتقديس الايشانيين.(٢).

الوضع الاقتصادي المتردي الذي كان عليه الناس في آسيا الوسطى المتأثر بظلم الروس من جهة وظلم الخوانين المحليين من جهة اخرى، وكذلك التخلف الهائل الذي كانت تعاني منه هذه المنطقة لاسيما على الصعيدين الفكري والثقافي، من العوامل التي دفعت المثقفين المسلمين للبحث عن حل لذلك. وعزا هؤلاء المثقفون التخلف الاجتماعي والاقتصادي والفكري، وكذلك الهيمنة الاستعمارية على هذه المنطقة، الى جهل شعبها وفقرها الثقافي. ولذلك قاموا بتأسيس حركة اطلقوا عليها إسم «الجديدية».

كانت الجديدية، نهضة اجتماعية وثقافية ودينية، ظهرت في بادئ الامر في منتصف القرن التاسع عشر بين تاتار الفولغا، ثم انتشرت الى سائر أرجاء آسيا

الوسطى، وركزت هذه الحركة جهودها على اصلاح المؤسسة التعليمية، فقام زعماؤها بتأسيس المدارس ذات الاسلوب الحديث، والمكتبات، وأماكن المطالعة، فضلاً عن تأليف كتب دراسية حديثة(٣).

يُعد اسماعيل بيك غاسبرينسكي (غاسبيرالي)، ومحمود خواجه بهبودي، ومنوّر قاري، وعبد الرشيد خان، وعبد الله اولائي، وصدر الدين عيني، وفيض الله خواجه اوغلي، وتاشيولاد ناربوتوف، وأحمد مخدوم دانش، وعبد الرؤوف فطرت، من رواد هذه الحركة في تاتارستان، وتركستان وبخارى.

كانت هذه الحركة تسعى من خلال زعيمها غاسبرينسكي ـ احد الاصلاحيين التاتار في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين ـ لنشر حركة اليقظة والتوعية الاسلامية في المنطقة. ووفرت هزيمة روسيا امام اليابان عام ١٩٠٥، والانقلاب البلشفي الروسي في اكتوبر ١٩١٧، الفرصة لتعزيز تلك الصحوة الاسلامية(٤).

قدّم غاسبرينسكي مشروعه السياسي منذ عام ١٨٨٢، تحت عنوان «وحدة أتراك الامبراطورية الروسية»، والذي كان متأثراً بالشعبية الروسية، والليبرالية الفرنسية، والرومانطيقية الألمانية. وقاده مزجه لتلك الأفكار بالدعوة للوحدة الاسلامية، الى نوع من التبني لـ «الاتحاد التركي».

غاسبرينسكي ـ على العكس من السيد جمال الدين ـ لا يؤمن بمجابهة الغرب، ويرفض عقلانية هذا الاسلوب. كما يعتقد ان مواجهة القوة الروسية العظيمة تصرف غير معقول. كما لا يؤمن في نفس الوقت، بتقليد الغرب، وينتقد الغربيين لأنهم يروّجون لهذه الفكرة.

الاسلام من وجهة نظره لديه القابلية على منافسة الغرب والتفوق عليه. ولذلك يولي اهمية كبيرة للتنسيق بين المسلمين والمؤسسات الاسلامية في ظل تلك الظروف التي تشهد انحطاط المجتمعات الاسلامية، وتقدم المجتمعات الغربية وتطورها المطرد. كما أثار فكرة تقرب المسلمين الى الروس، من اجل مجابهة

الغرب(٥).

لعب بهبودي (١٨٧٤ ـ ١٩١٩) الذي يُعد أبا حركة «الجديدية» في آسيا الوسطى، دوراً كبيراً في تعزيز ودعم هذه الحركة في هذه المنطقة. وكان قد سافر الى سائر أرجاء القفقاس ثم الى اسطنبول. فشاهد خلال سفره ما تحقق في البلاد العثمانية من تطور في التعليم والتربية العامة. وحينما عاد الى سمرقند ـ مسقط رأسه ـ أخذ على عاتقه إشاعة الاسلوب الجديد في التربية والتعليم ودعم المدارس التي تدرّس الآداب. وكان يتعاون مع غاسبرينسكي في هذا المضمار.

بادر بهبودي بعد ذلك الى إصدار مجلة وصحيفة، ووسع نشاطاته في مجال النشر والمطبوعات. وفي عام ١٩١٣ افتتح معرضاً لبيع الكتب، جمع فيه الكتب من سائر أرجاء العالم الاسلامي. وكان يؤمن انّ نضج الناس لا يعتمد على تنور ذهنياتهم فحسب، وانما كذلك على ايجاد تغييرات أساسية في وضعهم السياسي وتحقيق الاستقلال.

كان ينتقد في الكثير من مقالاته، السياسة الاستعمارية لروسيا القيصرية، وكذلك القوانين التي تحمي في ظاهرها المصالح المحلية، لكنها تصبّ أساساً في صالح الدولة الروسية. وأورد في العدد ٢٢ من مجلة «الهوية» الصادرة في ١٣ كانون الثاني ١٩١٧ أنّ الحق لا يُعطى بل يؤخُذ، ولذلك لا يمكن الحصول على الاستقلال من دون كفاح(٦).

كان هدف «الجديدية» في بادئ الأمر، التنوير والتثقيف عن طريق التربية والتعليم، ولكن حينما قام نظام التربية والتعليم في نهاية القرن التاسع عشر على أساس المدارس الدينية، فقد اخذ رواد «الجديدية» بنظر الاعتبار كلاً من الاسلوب والمحتوى في عملية التربية والتعليم(٧).

عكست ايديولوجية الجديدية وظائف من قبيل الادراك الصحيح لدور الدين في التكامل المعنوي، وتفعيل حركة السوق، وايجاد المؤسسات المدنية الديمقراطية، والتنمية الوطنية. وكان من شروط تنفيذ مشاريع هذه الحركة، استخدام الانجازات

العلمية والتقنية المتطورة(٨).

ولم تكن هذه الحركة، على وتيرة واحدة في سائر أرجاء آسيا الوسطى وكان مركزها في تركستان، وبخارى، وخيوه. ومع ذلك كانت هناك وحدة فكرية وعملية، وتنسيق في النشاطات والأعمال.

كان أصحاب هذه الحركة يعتقدون انّ من غير الممكن تحقيق تقدم ملموس في آسيا الوسطى ما لم يحصل الوعي لدى الجماهير وما لم تقف على انجازات الثقافة العالمية. ولذلك كانوا يعتقدون أيضاً انّ الحرية المعنوية ينبغي ان تقترن بتحسن الاوضاع الاجتماعية، والتحرر من الظلم والاستعمار، والتخلص من التبعية. وكانوا ينتقدون في مقالاتهم وكتبهم عدم احترام القانون، والارتشاء، والضرائب الثقيلة. ويدينون النظام الاستعماري والدوائر المحلية، ويعترضون على السياسة المالية القيصرية(٩).

الاختلافات بين الجديديين وسائر المثقفين في اوربا وروسيا هي انهم لم يضعوا الدين جانباً، ووقفوا الى جانب الاسلام كواسطة للتربية والتعليم تهدف الى حفظ قيمٍ من قبيل حب الوطن، والاخلاق العليا، والتضامن الاجتماعي(١٠).

كان بهبودي يعير أهمية خاصة للفلسفة الاسلامية ويعتبرها مظهر رؤية المسلمين وطريقتهم في الحياة. ويعتقد انّ المفكرين المسلمين قد حققوا في افكار افلاطون وأرسطو، ووفّروا الظروف لأحياء السنن القديمة، وإنقاذ اوربا من الخواء. وحلّ اليوم دور الفلسفة الاسلامية كي تنتفع بخدمات الاوربيين. وأكد في مقال «تاريخ الاسلام الوجيز» الذي طبعه في سمرقند عام ١٩٠٩؛ انه لابد من تعلم كل ما لدى الشعوب المجاورة من جديد، ويتعلق بمشاعر وحاجات الانسان(١١).

كان الجديديون يرون انّ الطريق الصحيح هو ان تؤخذ الحقائق الموجودة بنظر الاعتبار، وتحقيق الانجازات العلمية والتقنية المتطورة والتي تنطبق مع مبادئ الدين الاسلامي.

كانوا يقفون الى جانب اصلاح نظام التعليم التقليدي ويعترفون بدور العلوم في تعجيل التطور الاجتماعي والاقتصادي، ويؤمنون بتأسيس المدارس وفق الأساليب الحديثة، ودعم الفرق المسرحية، واستخدام المسلمين لرأس المال المصرفي والمالي، مستعينين بالقرآن والحديث للبرهنة على صحة آرائهم. وتؤكد أدبياتهم على الانطباق الطبيعي بين المتطلبات المعنوية، والتحولات الاقتصادية(١٢).

هبّت الحركة الجديدية منذ تأسيسها لمجابهة الاقطاع والنظام الاستعماري بشكل صريح، وعبّرت عن معارضتها للتيار المحافظ، ودعمت تطور ورقي المجتمع المسلم.

في أعقاب دعوتها لتحرير السوق المحلية، اعلنت الحركة الجديدية، الحرية الوطنية والاجتماعية، ودعت الى تأسيس المؤسسات المحلية التي تدير نفسها تلقائياً، والمطبوعات الوطنية، وعبّرت عن حمايتها لحقوق السكان الأصليين.

تحولت طاشقند ـ المركز الاداري والثقافي لآسيا الوسطى ـ الى مركز للجديديين. وتكثف جهودهم مع بداية انتصار الثورة الروسية الاولى عام ١٩٠٥، وازدهرت نشاطاتهم في مدن طاشقند، وسمرقند، ونمنغان، وخوقند، فأسسوا المدارس، وأصدروا الكتب والمطبوعات.

خلال السنوات بين الثورتين الروسيتين (١٩٠٥ ـ ١٩١٧)، تقلصت نشاطات هذه النهضة السياسية والتنظيمية، ثم أخذت طابعاً سرياً. وأسس الجديديون في انديجان منظمة سرية باسم منظمة الترقي(١٣). وكان للثورة التركية عام ١٩٠٨، وللحركة الدستورية في ايران، تأثير كبير على أفكار الجديديين.

عملت الحرب الكونية الاولى على تميز نشاطات الجديديين بجدية اكبر. وألّفوا خلال هذه الفترة المقالات والرسائل حول الدستورية، وسعوا لتسليط الضوء على طريقة مساهمة الشعب في الأعمال السياسية.

في اعقاب ثورة عام ١٩١٧ البلشفية، عقد الجديديون آمالاً على هذه الثورة

في الحصول على حكم ذاتي. فظهرت خلال ذلك احزاب سياسية وطنية ومنظمات مثل الشورى الاسلامية، والاتفاق. ونجح الجديديون في استقطاب المسلمين المحليين ودعوتهم الى التضامن والوحدة. وسرعان ما ادرك الجديديون انّ الدولة المؤقتة في تركستان والدولة الروسية الجديدة، لازالتا تمارسان نفس السياسة الاستعمارية القديمة في آسيا الوسطى، وتوصلوا الى النتيجة التالية وهي انّ عهد الكفاح النهائي في طريق الاستقلال والحكم الذاتي قد حل. ولذلك اخذوا يوجهون الانتقاد الشديد للنظام الاستعماري، وعدلوا عن فكرتهم السابقة في ايجاد سلطنة دستورية، وطالبوا بحكم ذاتي ضمن جمهورية روسيا الاتحادية.

واصل الجديديون خلال هذه المرحلة الجديدة سياسة التأكيد على تعلم اللغات والتطور علمياً وتقنياً، كما رسموا في المشروع المستقبلي، دولة حرة، تحترم الاسلام والحرية والتنمية في شتى الجوانب الثقافية، وتحل جميع مشاكل الزراعة، وتوفّر حضوراً في الميدان العالمي، وتتعاون اقتصادياً مع جميع الدول الاوربية والآسيوية(١٤).

في اعقاب اعلان الحكومة البلشفية عن حق الشعوب في تقرير مصيرها، أعلن الجديديون عن تأسيس جمهورية تركستان التي عاصمتها خوقند. ولم يستمر عمر هذه الجمهورية اكثر من ثلاثة أشهر، وانتهى أمرها بمقتل الجديديين وتصفيتهم(١٥).

رغم عدم وجود انسجام بين اجنحة نهضة «الجديدية» في آسيا الوسطى، لكنها جميعاً عبّرت عن رفضها للشيوعية. ففي أعقاب ثورة اكتوبر عام ١٩١٧، وحينما نفّذت الحكومة البلشفية برنامجها الراديكالي القائل بانفصال الدولة عن الدين، وُضع الحجر الأساس لاستراتيجية مناهضة الدين، وبدأت عملية واسعة ضد المؤسسات الدينية.

حينما أخذت تُغلق أبواب المساجد، والمحاكم الاسلامية، والمدارس الدينية، وراح يتعرض علماء الدين للأذى والملاحقة، وأخذت تُصادر الموقوفات، ادرك

المسلمون انّ الاوضاع ليست في صالحهم ابداً وانّ اياماً عصيبة جداً بانتظارهم.

من الحركات التي تصدت لتلك الهجمة الشرسة التي اخذ يشنها الشيوعيون على المسلمين، الحركة الباسماجية التي تأسست عام ١٩١٨ وعُرفت بحركة المتصوفة المجاهدين ايضاً، وقد وقفت بصلابة بوجه الحكومة السوفيتية التي باتت تحارب المسلمين في آسيا الوسطى وتحرمهم من كل شيء.

كان الباسماجيون يعتبرون انفسهم جيش الاسلام، وكان يدير نشاطاتهم السياسية كل من مجلس شورى الاسلام، ومجلس شورى العلماء. فكانت النهضة الباسماجية في حقيقة الامر عبارة عن حركة عسكرية نظّمت نشاط مسلمي آسيا الوسطى لمجابهة الممارسات البلشفية(١٦). وانطلقت الانتفاضة الباسماجية من وادي فرغانة في آسيا الوسطى، ثم امتدت الى سمرقند، وبخارى، وأمودريا، وسيردريا وغيرها(١٧).

الباسماجيون، كانوا قطاع طرق في بادئ الأمر، وكانوا يتعاملون بطريقة «العيارين»، فكانوا يقسمون الغنائم التي يحصلون عليها بعد مهاجمتهم للروس، على الناس، وكانوا لا يهاجمون المسلمين قط. ومن اشهر رجالهم: محمد امين بيك، وايركش، وجنيد خان، وجاني بيك، وخال خوجه، وشير محمد بيك. وكان زعماء هذه النهضة لا سيما امين بيك، وايركش، يرفعون شعارات من قبيل: تركستان للتركستانيين، وسنحرر تركستان من نير الأجنبي، وسنقاتل الروس الذين خلعوا آخر قميص من جسم الشعب الفقير. والتفّ حولهم اناس كثيرون.

كانت اولى أعمالهم مهاجمة القرى التي كان يسكنها المهاجرون الروس الذين يمتهنون الزراعة. وكان جميع هؤلاء المهاجرين مسلحين حتى نساءهم. واستطاع المنتفضون الاستيلاء على عدة مدن. لكن الحكومة المركزية ارسلت تعزيزات الى تلك المنطقة، فنجحت في استعادة تلك المدن(١٨).

حوادث آسيا الوسطى التي تزامنت آنذاك مع تغيير الأوضاع بأفغانستان لغير صالح الانجليز، وممارسات أمان الله خان في ذلك البلد، وأعمال أتاتورك في تركيا،

دفع بالسلطات الروسية الى اتخاذ سياسة مرنة.وقد استطاعت من خلال سياسة الوعد والوعيد ان تثير الفرقة والتشاحن في صفوف الشعب والباسماجيين، الامر الذي سّهل عليها قمع تلك الحركة والقضاء عليها عام ١٩٣٣(١٩).فكانت مقاومة الباسماجيين للجنود الروس، مقاومة المسلمين للروس(٢٠).

في اعقاب الحرب الكونية الثانية، طرأ تغيير على سياسة الحكومة السوفيتية ازاء الاسلام. فسمحت للمؤسسات الدينية بالنشاط من جديد في محاولة منها لتهدئة المسلمين واستحصال دعمهم. فزاولت منظمة «المفتيات» والتي تسمى «الهيئة المديرة لشؤون المسلمين» ايضاً،أعمالها من جديد. وظهرت مؤسسات جديدة في باكو، واوفا، ومخاج قلعة، لادارة الشؤون الدينية للآذربايجانيين، وتاتار سيبريا، ومسلمي القفقاس الشمالي. وتأسست خلال هذه المرحلة لكل مسجد، لجنة باسم لجنة المتوليات، واخرى باسم اللجنة المنتخبة، للقيام بادارة شؤون المسجد وممتلكاته(٢١).

مع هذا كله، بدأت مرحلة احياء الاسلام في آسيا الوسطى، خلال عهد غورباتشوف، واشتدت في اعقاب انهيار الاتحاد السوفيتي، فظهر الدور السياسي للاسلام بوضوح. ومعظم أتباع الاسلام السياسي في هذا اليوم ينتمون الى المدن. وحقق المثقفون المسلمون مواقع مهمة في اوزبكستان وطاجيكستان.

منذ الاستقلال في عام ١٩٩١، حققت الصحوة الاسلامية في فرغانة أهمية خاصة. وتنامت حركة الادب الاسلامي والمطبوعات الاسلامية منذ تلك الفترة التي سعت فيها السلطة الرسمية لفرض الرقابة عليها. واستمرت الفصائل الاسلامية في وادي فرغانه في نشاطاتها بشكل مستقل، ولم ترغب في الارتباط بالمجلس الديني الذي اسسته الدولة. والمجلس الديني عبارة عن مواصلة للاسلوب الروسي في ادارة الشؤون الدينيه.

في اواخر عمر الاتحاد السوفيتي ـ أي خلال الفترة ١٩٨٨ ـ ١٩٩١ ـ وتزامناً مع بداية سياسة الانفتاح في جمهوريات آسيا الوسطى، كان الميل نحو تشييد

مساجد جديدة، بمثابة علامة على احياء الاسلام. فالعراقيل الادارية التي كانت تحول دون تشييد المساجد وادارة شؤونها، وقد أُلغيت، فكان ذلك عاملاً مهماً في تشييد مساجد جديدة.

طبقاً لبعض الاحصاءات، فقد استعاد نحو ٣٠٠٠ مسجد نشاطه في اوزبكستان، و ٥٠٠ مسجد في تركمنستان، وذلك حتى عام ١٩٩٢. وازدادت نشاطات المنظمات والجمعيات الدينية في مجال النشر أيضاً، وتم طباعه العديد من الكتب والتقاويم الاسلامية.

خلال هذه الفترة ظهر نظام الوقف من جديد أيضاً، وهذا ما يمكن ان يُعدّ انجازاً كبيراً لأنه سيوفر مصدراً مالياً مستقلاً لعلماء الدين في آسيا الوسطى. وتحسَّن وضع المؤسسات الدينية لاسيما مالياً، مما ساعدها على العمل بشكل أفضل لتعميق القيم الاسلامية في المجتمع.

بدأ علماء الدين في جميع جمهوريات آسيا الوسطى حملة لايقاظ المسلمين وايقافهم على ما لدى المسلمين من حصيلة تاريخية وفلسفية وثقافية وقيم وأخلاق وتراث عظيم لا نظير له، فبدأت من خلال ذلك عملية تنويرية تثقيفية منظمة ومتكاملة، انضم اليها الأساتذة الشباب، والصحفيون المحليون.

كانت عملية التنوير ممتزجة مع المشاعر الوطنية، وفكرة احياء الاسلام عجينة بالروح الوطنية. فتصاعدت الرؤى والتطلعات القومية والوطنية مع تنامي الوعي الاسلامي والانفتاح على الدين(٢٢).

كانت الجهود التي بذلتها حكومة الاتحاد السوفيتي على مدى سبعين عاماً لبلشفة مسلمي آسيا الوسطى والقفقاس عقيمة كالجهود التي بذلتها الحكومة القيصرية لاستيعابهم ومحو هويتهم. فلم ينجحوا في صرف المسلمين عن دينهم وآدابهم وتقاليدهم. فالاسلام لم يكن ديناً فحسب، وانما هو مؤسسة فكرية ونفسية لديها جذور في القرون والعصور. فمجموعة المفاهيم الوطنية ـ الدينية لمسلمي الاتحاد السوفيتي قد ظهرت في هذا البلد منذ اثني عشر قرناً، اي قبل

تنصَّر روسيا بقرنين. وقد مزج المسلمون دين اسلافهم بالمشاعر الوطنية، وهاج عندهم العرق الديني ضد السوفيت، ومن قبل ضد الروس(٢٣).

بات موضوع «الهوية» في اطار الحدود الوطنية، اهم القضايا التي أُثيرت في جمهوريات آسيا الوسطى في أعقاب استقلالها، وراح يُنظر الى الدين كعنصر محدد لتلك الهوية. فأصبح الدين في آسيا الوسطى خلال هذه المرحلة ذا وجوه عديدة، فقد عمل من جانب على احياء بعض السنن والآداب والتقاليد التي كانت متعارضة مع النهج الشيوعي، ومما أدى الى ايجاد تمايز بين مسلمي هذه المنطقة والروس، وأخذ يمهّد لقطع الارتباط بروسيا. وأصبح من جانب آخر مصدراً للون من النزعة الوطنية وبناء الشعب ـ الدولة في جمهوريات آسيا الوسطى. كما تحول من جانب ثالث الى مصدر للشرعية، وتحديد الهوية، وعامل لحفظ الوفاء الوطني.

في ظل مثل هذه الظروف، اكتسب الدين أهميته الخاصة، لاسيما من خلال بلورته لهوية مسلمي آسيا الوسطي، ولم يعُد معظم أبناء هذه المنطقة يميزون بين الانتماء للاسلام او الانتماء لقومية معينة. وباتوا ينظرون الى الآداب والتقاليد الوطنية على أنها آداب وتقاليد اسلامية. ومع ذلك لم يكن الاعتزاز بالهوية الوطنية في آسيا الوسطى مصحوباً دائماً بشعور الانتماء الى مجتمع اكبر وما فوق الوطنية. فالتصاعد الواعي للمشاعر الوطنية، ادى الى اكتشاف الاسلام(٢٤).

رغم ذلك كله تصدت الحكومات في هذه الجمهوريات بشدة لتسييس الدين، وتعاملت بعنف مع النزعات السياسية للفصائل الاسلامية فرئيس جمهورية اوزبكستان ـ اسلام كريموف ـ رغم انه اعلن رسمياً ان بلده بلد اسلامي، لكنه شنّ حملة شعواء ضد الاصوليين الاسلاميين(٢٥).

تبلورت بعض الأحزاب الاسلامية عند مشارف انهيار الاتحاد السوفيتي، اهمها حزب النهضة الاسلامية في طاجيكستان الذي تأسس في استاراخان الروسية في حزيران ١٩٩٠، وتصدر عن هذا الحزب مجلتان هما الوحدة باللغة الروسية، والهداية باللغة الفارسية. وسنّت جميع جمهوريات آسيا الوسطى تقريباً قوانين تمنع

ممارسة أي نشاط سياسي باسم الاسلام. ورغم ذلك يُعتَرف رسمياً بحزب النهضة الاسلامية في كل من طاجيكستان واوزبكستان. وتحوّل هذا الحزب في طاجيكستان الى قوة سياسية مهمة، رغم انه لم يجد الفرصة الكافية كي يتحول الى قوة اقليمية فاعلة.

يشبه حزب النهضة الاسلامية من حيث الايديولوجية والعضوية، الاخوان المسلمين في مصر، والجماعة الاسلامية في باكستان. ولا يتحدث عن الثورة الاسلامية في ايران بشيء سوى الزعماء الطاجيك لهذا الحزب. وقد اتخذت بعض الاحزاب والتنظيمات الاسلامية عن جمهورية اذربايجان والتي تأسست في التسعينات، من الثورة الاسلامية الايرانية مثالاً لها(٢٦).

تأسست النهضة الاسلامية في اوزبكستان في أعقاب انفصالها عن حزب النهضة الاسلامية في الاتحاد السوفيتي عام ١٩٩١، ولم تصبح ذات دور مهم كما هو حال النهضة الاسلامية في طاجيكستان. والسبب في ضعف النهضة في اوزبكستان هو عدم سيطرتها على التجمع السياسي الاسلامي من جهة، وسياسة القمع التي تمارسها الحكومة من جهة اخرى. ولذلك لجأت الى اخفاء نشاطاتها.

نسبت الحكومة حادثة اغتيال رئيس الجمهورية كريموف في ١٦ شباط ١٩٩٩، الى المتطرفين المسلمين، والأعضاء السابقين في حزب النهضة الاسلامية، وجمعية باي نمنغاني وطاهر يولداش. وطرحت النهضة الاسلامية الاوزبكستانية نفسها كتهديد عسكري لحكومات آسيا الوسطى، في أعقاب العمليات العسكرية في قرقيزيا،واوزبكستان في صيف ١٩٩٩ و ٢٠٠٠(٢٧).

حزب النهضة الاسلامية المتأثر بأفكار المودودي وحسن البنا وغيرهما، كان يخشى ان تتغلب الوطنية على الهوية الاسلامية فيحالة حصول الجمهوريات على الاستقلال، ويرى ان يظل المسلمون الذين لازالوا ضمن البلاد الروسية كالتاتار وسكان القفقاس الشمالي، على شكل أقلية صغيرة ذات هوية منفصلة عن هوية الجمهوريات المسلمة، لذلك كان يدعو بعض اعضاء هذا الحزب للحفاظ على

الاتحاد السوفيتي(٢٨).

يمكن ان نشاهد بوضوع تأثيرالثورة الاسلامية الايرانية في كتابات الفرع الطاجيكي لحزب النهضة الاسلامية، وفي شعارات ووجهات نظر نشطائه. كما نلاحظ تأثر مطبوعات هذا الفرع بالمفكرين المسلمين الايرانيين مثل الشهيد مطهري. ويبث تلفزيون الدولة الائتلافية ذو الاتجاه الوطني ـ الديني، الافلام والأخبار والبرامج التعليمية التي سبق أن بُثت من تلفزيون ايران(٢٩).

يبرز بشكل واضح دور القوى الغربية والمتحالفين معها من دول المنطقة كتركيا واسرائيل، في الحيلولة دون تقارب هذه البلدان والتحامها مع ايران. وسعت البلدان الغربية ـ لا سيما أمريكا ـ لتسليط الضوء على تركيا ـ في مقابل ايران ـ كنموذج او مثال للتنمية في منطقة آسيا الوسطى. وحال هذا الأمر ـ اضافةً للأرضية الداخلية القوية ـ دون قبول الحكومات في تلك الجمهوريات للنموذج السياسي الايراني، والاقبال على النموذج العلماني التركي.

هوامش الفصل السادس:

١ ـ ايرا أم. لابيدوس، تاريخ المجتمعات الاسلامية، ترجمة علي بختياري زاده، طهران، اطلاعات، ٢٠٠٢، ص ١٠٨٤ ـ ١٠٨٦.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ لمزيد من المعلومات حول نهضة الجديدية في تاتارستان، راجع:

Edvard Lazzerinti, "Ethnicity and the Uses of History: The Case ofVolga Tatars and Jadidism", Central Asian Survey, voi., 1, no. 213, 1982, pp. 61 - 69.

دلارام عليم آوا، سيد اكبر أعظم خجايوف، «تاريخ النهضة الجديدية في تركستان في مطلع القرن العشرين»، فصلية دراسات آسيا الوسطى والقفقاس، السنة ٦، العدد ٢٠ (شتاء ١٩٩٧، ص ٣٠.

٤ ـ لمزيد من المعلومات حول غاسبرينسكي، راجع:

Adeeb Khalid, The Politics of Cultural Reform, Jadidsm in CentralAsia, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998, p. 80.

كذلك للاطلاع على افكار عبد الرؤوف فطرت وأحمد مخدوم، راجع:

Sarfaraz Khan Muslim REformist: Political Thought" Rivivalists,Modernists and Freewill, London and New York" Routledge Curzon, 2003, p. 52.

٥ ـ الهة كولائي، «حركة التجديدية الاسلامية في آسيا الوسطى»، مجلة كلية الحقوق والعلوم السياسية، طهران، جامعة طهران، ربيع ١٩٩٨، العدد ٤٩ ـ ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩

6 - Adeeb Khalid, op.cit. pp. 80 - 84.

7 - Rim Guilfanov, "Jadidism, The Tatar Approach to Reforming Islam", in Referl Website, May 6, 2004.

٨ ـ نفس المصدر، ص ٣١.

9 - Sarfaraz Khan, op.cit., p. 93.

١٠ ـ دلارام عليم آوا، سيد اكبر اعظم خجايوف، سابق، ص ٣٢.

١١ ـ نفس المصدر، ص ٣٣.

12 - Ibid., pp. 114 - 154.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٣٧.

١٤ ـ نفس المصدر، ص ٣٨؛ ايضاً راجع:

Adeeb Khalid, op.cit. pp. 155 - 183.

15 - Ibid., 245 - 279.

16 - Ghonchen Tazmini, "The Islamic Revival in Central Asia: a potent force or a misconceptions", central Asian survey, 2001, voi. 20, no. 1, p. 64.

17 - Glenda Fraser, "Basmachi - I", Central Asian Survey, voi. G. no. 1. 1987, p. 19.

١٨ ـ زكي ولدي طوغان، قيام الباسمجية، ترجمة علي كاتبي، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ١٩٨٩، ص ١٩. ايضاً راجع:

Ibid., p. 35.

١٩ ـ موسوعة عالم الاسلام، تحت اشراف غلام علي حداد عادل، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ج ١، «باسماجيان، قيام»؛ مايكل ريوكين، حكومة موسكو وقضية مسلمي آسيا الوسطى، ترجمة محمود رمضان زاده، مشهد، ١٩٨٧، ص ٥٦ ـ ٥٨. ايضاً راجع:

Glenda Fraser, op.cit. p. 61.

20 - Glenda Fraser, "Basmachi - II", Central Asia Survey, voi. 6. no. 2, 1987, pp. 7 - 42.

٢١ ـ ايرا أم. لابيدوس، سابق، ص ١١١٧ ـ ١١١٨.

22 - Choncheh Tazmini, op.cit., pp. 66 - 67.

٢٣ ـ هلن كارير دانكوس، «الاسلام وروسيا»، نقلاً عن صحيفة همشهري، ٢٠٠٣/٣/٢.

٢٤ ـ غوندن بيكر، «الاسلام في آسيا الوسطى: اسطورة ام حقيقة»، فصلية آسيا الوسطى والقفقاس، الدورة ٣، السنة ٢، العدد ٣٣، خريف ١٩٩٨، ص ٨٥ ـ ٨٦.

25 - See" Igor Lipovsky, "The Awakening of Central Asian Survey",Middle Eastern Studies, 1996, voi. 32, no. 3.

٢٦ ـ اليوية روا، «السياسة الخارجية لحزب النهضة الاسلامية في آسيا الوسطى»، فصلية «نهضت»، السنة ٢، العدد ٨، شتاء، ٢٠٠١، ص ٦٢ ـ ٦٤.

٢٧ ـ اسوانته كورنل ـ رجين اسبكتور، «العسكرية الاسلامية في آسيا الوسطى: تعريف التهديد»، فصلية آسيا الوسطى والقفقاس، العدد ٣٧، ربيع ٢٠٠٢، ص ١٣٧؛ اليوية روا، سابق، ص ٨٠ ـ ٨١.

28 - See: Ertan Efejil and Leonard Aiston, "Iran's Interests in CentralAsia: a Center - Polary Assessment", Central Asian Survey, 2001, voi. 20, no. 3.

٢٩ ـ اليويه روا، سابق، ص ٧٣.

الفصل السابع

الصحوة الاسلامية في جنوب شرقي آسيا

انتقل الاسلام في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي وكذلك خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، من الهند وشبه جزيرة العرب الى شبه جزيرة ملايو والأرخبيل الاندونيسي. ثم امتد خلال القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر بواسطة التجار والمتصوفة لاسيما من جنوب الهند، الى سائر ارجاء جنوب شرق آسيا، بدءاً من ملايو وسومطرة وجاوة، وانتهاءً بالفلبين(١).

واصلت الحكومات والنخب السياسية في تلك المناطق، حكمها بعد اعتناقها للدين الجديد، وعملت على نشره، فأدى هذا العامل الى دخول المزيد من العناصر غير الاسلامية، الى الحضارة الاسلامية في هذه المنطقة(٢). لذلك تقوم الحضارة الاسلامية في جنوب شرقي آسيا على الثقافة المحلية. وتتميز كل ثقافة محلية في تلك الحضارة، بعقائدها الدينية وملامحها الفنية الخاصة(٣).

دخول الاستعمار وتأثيره على المنطقة

احتل البرتغاليون مالاكا عام ١٥١١م، وجزر ملوك عام ١٥٢٢، مما ادى الى

حدوث معارك بينهم وبين المسلمين

وفي القرن السابع عشر دخل الهولنديون الى ميدان التجارة في هـذه المـنطقة. فتعاظم في أعقاب ذلك القتال بين المسلمين والبرتغاليين. وفي عام ١٦٤١م استولى الهولنديون على مالاكا، فنجحوا في انهاء الوجود البرتغالي في المـنطقة، وسيطروا على الدول الاسلامية فيها. وتمكن الهولنديون حتى اواسط القرن الثامن عشر في الاستيلاء على جزر الهند الشرقية والسيطرة على تجارة التوابل في المنطقة(٤).

مع وجود السلطة التجارية الهولندية في المنطقة، بقيت القيم الاسـلامية حـتى القرن التاسع عشر اساساً للهوية الثقافية للمنطقة. وظهرت في كـل مـنطقة مـن مناطق جنوب شرق آسيا ـ مثل ملايو، ومـينانغ كـابايو، وجـاوة ـ مجـتمعات اسلامية خاصة، شبيهة بالمجتمعات الاسلامية الاخرى من جهة، ولديها مـلامحها الخاصة من جهة اخرى(٥).

تزامن تأسيس المجتمعات الاسلامية مع دخول الاستعمار الى المنطقة، وعـمل الاستعمار على تغيير بنية هذه المجتمعات وظهورها في أشكال جديدة. فـفي عـام ١٨١٩ احتلت القوات البريطانية مضيق مـالاكـا، وأسست قـاعدة جـديدة في السنغال، فأخذت تظهر في ملايو امبراطورية متحدة بشكل تـدريجي. ونجـحت الحكومة الهولندية كذلك ان تستولي حتى عام ١٩١١، عـلى جمـيع جـزر الهـند الشرقية وتحكمها تحت كيان الأرخبيل الاندونيسي الموحد(٦).

لم يكن مسلمو تلك المنطقة على ثقافة واحدة، وكان لديهم العديد من القوميات واللغات. وفي اواخر القرن التاسع عشر نجح الهولنديون والبريـطانيون في ايجـاد تـغييرات أسـاسية في حـياة سكـان هـذه المـنطقة عـلى الصـعيدين السـياسي والاقتصادي. وفي هذه الفـترة بـالذات، انـتفض الوطـنيون والاسـلاميون ضـد التدخلات الأجنبية في بلادهم.

في ماليزيا واندونيسيا، أبدت المؤسسات المستقلة عن المؤسسات الحكـومية، ردة فعل أشد تجاه التغييرات السياسية والاجتماعية. وكان علماء الدين التقليديون،

والمتصوفة، والنخب السياسية السابقة، والمثقفون الجدد، والاصلاحيون المسلمون، والزعماء العسكريون المتطرفون، يدّعون ان المجتمعات الاندونيسية والماليزية ستكون من نصيبهم في المستقبل.

هبّ الوطنيون العلمانيون، والشيوعيون، والتقليديون الاسلاميون، والحركات الاسلامية الاصلاحية، لمعارضة السلطة الهولندية والبريطانية، مع الصراع فيما بينها لتحديد شكل المجتمعات الاندونيسية والماليزية.

هولندا ـ على العكس من بريطانيا ـ فرضت نظام الاشراف المباشر على اندونيسيا، وعينت على جاوة حاكماً هولندياً. كما فرضت عليهما نظاماً اقتصادياً استعمارياً.

نشطت الحكومة الهولندية كذلك في تأسيس مدارس جديدة في اندونيسيا. وكانت اول مدرسة هولندية هناك، شيدت عام ١٨٤٨ لتعليم الاندونيسيين كيفية ادارة المؤسسات الحكوميه.

ادى هذا اللون من السياسة الاندونيسية الى ظهور طبقة من الاخصائيين في شؤون الطب، والهندسة، والحقوق، والتعليم، ولفيف من الموظفين الحكوميين.

ظهور هذه الطبقات الجديدة وتصاعد حدة الاستياء الجماهيري في ملايو، واندونيسيا، مهّد لظهور عملية احياء الفكر العقائدي والسياسي في هذه المنطقة خلال مطلع القرن العشرين. وظهرت آنذاك مشاريع وبرامج تقوم على الافكار الوطنية العلمانية، والاشتراكية، والاسلام، تطالب جميعها بايجاد حياة حضارية حديثة ومستقلة في كل من ملايو واندونيسيا.

كانت النزعة الوطنية، موضع اهتمام البيروقراطيين، والمثقفين، وكذلك الفلاحين في جاوة. فيما اقبل الجامعيون والعمال على الفكر الشيوعي لأنه كان يرفع لواء الدفاع عن مصالح الطبقات الكادحة. بينما كان نفوذ الاصلاحية الاسلامية واضحاً بين الطبقات المتوسطة في المدن، وعلى الكثير من القرى، لاسيما قرى الجزر النائية.

وسار علماء الدين في القرى وأتباعهم الذين يشكل المزارعون اغلبيتهم، نهجاً اسلامياً محافظاً(٧).

١ ـ الصحوة الاسلامية في اندونيسيا

اول ردة فعل تجاه الاحتلال الهولندي وزوال حكم الأشراف، كانت قد صدرت عن المسلمين. فمنذ ترسخ اقدام سلالة ماتارام (Mataram) في جاوة، فى بداية القرن السابع عشر، انقسمت طبقة الأشراف والأغنياء الى قسمين هما: البريائيون وهم الأشراف والأغنياء المتمسكون بالقيم التقليدية، والكيائيون وهم الأشراف المتدينون. وقد انجذبت الطبقة الاولى نحو الحكومة الاستعمارية الهولندية، فيما ظل الكيائيون، الممثلين المستقلين الوحيدين للمجتمع في جاوة. وقد اخذوا يتزايدون من حيث العدد، والنفوذ، والمكانة.

كانت الزيارات التي يقوم بها مسلمو ملايو واندونيسيا الى الديار المقدسة لأداء مناسك الحج والقيام ببعض الدراسات الاسلامية، ادت الى وقوفهم على الأفكار الاصلاحية ورفعت مستوى وعيهم وادراكهم لهويتهم الاسلامية، وعلموا من خلالها بمعارضة المسلمين في العالم للاستعمار الاوربي. ولذلك كان الحجاج حينما يعودون من مكة الى ديارهم، يحملون معهم فكرة اصلاح الحياة الدينية وتقوية البعد الديني في حياتهم، وتحرير المسلمين من الوهن والتهاون، والعزم على تحقيق الاستقلال السياسي لبلادهم(٨).

مقاومة المزارعين للاستعمار الهولندي بدأت بمعارك جاوة (١٨٢٥ ـ ١٨٣٠) بزعامة الأمير ديبانيغارا(٩) (Dipanegara). وكانت معارضة الكيائيين والمزارعين امراً عادياً في منطقة بانتن (Banten) بجاوة. وكانت هذه المنطقة خلال الأربعينات والخمسينات ميداناً لظهور عملية الصحوة الاسلامية، التي كان من افرازاتها: أداء مناسك الحج، وتأسيس المدارس الدينية، والانتماء الى الفرق والجمعيات الدينية.

الطريقة القادرية التي كان معظم أعضائها من الكيائيين، كانت تعمل على تعزيز

العلاقات بين الزعماء الدينيين وأتباعهم. وكانت تؤكدعلى التطبيق الدقيق لتعاليم القرآن، وتدعو الى نمط مهذّب للاسلام، وتربط بين حركة الاحياء الديني والوقوف بوجه الأجانب والمستعمرين.

من الامور التي كانت تلفت النظر في منطقة بانتن آنذاك، انتظار ظهور المهدي. فقد كان هناك مبلغون ودعاة لهذه الفكرة يتجولون في سائر المناطق ويقولون بأنّ علائم نهاية العالم قد ظهرت وانّ المهدي على ابواب الظهور، فكانوا يثيرون عواطف الناس وحماسهم(١٠).

عملية الصحوة الاسلامية ادت الى ظهور أجواء تعبّر عن المعارضة الشديدة لسلطة الاجانب والتنصل من طبقة الأشراف الفاسدة والتي انتهت بانتفاضة المزارعين الكبرى عام ١٨٨٨، والتي استطاع الهولنديون قمعها واخمادها في نهاية المطاف. ومن مظاهر المعارضة الاخرى: حركة بادري (Padri) في مينانغ كابايو، وحرب بانجرماسين (Banjermasin) في كاليمانتان، وحروب اتشه خلال الفترة ١٨٧١ ـ ١٩٠٨(١١).

الحكومة الهولندية التي كانت ترى في الكيائيين المسلمين أخطر معارضيها وتعتبر سفرهم لأداء مناسك الحج المحرك الاول على المعارضة، سعت للاتحاد مع البريائيين المحليين والزعماء التقليديين، والحد من السفر الى الديار المقدسة. ولكن حروب اتشة الطويلة وانتفاضة بانتن الواسعة، اجبرت الهولنديين على اعادة النظر في سياستهم. فسعوا خلال هذه المرحلة الى الفصل بين الاسلام كدين والاسلام كايديولوجية سياسية، واعطاء مزيد من الحرية للمسلمين الذين استسلموا للسلطة الهولندية(١٢).

كانت للمقاومة الاسلامية التي خاضها الكيائيون والمزارعون، جذور في التركيبة التقليدية للمجتمع الاندونيسي، ولكن الوطنية في اندونيسيا كانت ناشئة من ردة فعل البريائيين ضد التسلط الهولندي في مطلع القرن التاسع عشر. وكانت اولى بوادر ردة الفعل البريائية، عبارة عن المطالبة باحياء الثقافات المحليه. وقد

اتحد البريائيون فيما بينهم متأثرين بالحركات الوطنية التي ظهرت في الصين والهند. وظهرت حينذاك ايضاً أشكال جديدة من النشاطات الدينية والاجتماعية والسياسية في موانئ سومطرة، وجاوة، وملايو، متأثرة بردة فعل التجار ازاء القوى الاستعمارية، وحركة الاصلاح الناجمة بفعل الاحتكاك بمكة والقاهرة. وكانت سنغافورة التي يسيطر عليها الانجليز قد تحولت بسبب المضايقات الهولندية، الى ميناء مهم لنقل الحجاج الاندونيسيين، ومركز اساسي للاصلاح والتجديد(١٣).

كان لاقامة بعض العرب في سنغافورة والذين كانوا يعملون في مجال نقل الحجاج بشكل غير رسمي الى مكة، دور كبير في عملية الاصلاح تلك، وكانوا من اتباع الطريقتين النقشبندية والقادرية. وكان الشيخ محمد طاهر (١٨٦٧ ـ ١٩٥٧) الذي تلقى دراسته في مكة وعلى معرفة بأفكار الشيخ محمد عبده، يصدر صحيفة «الامام»في سنغافورة والتي كانت تهدف الى ايقاف المسلمين على ضرورة التربية والتعلّم.

كان الشيخ يؤكد في صحيفته على انّ غروب شمس الاسلام انما كان بسبب عدم الاهتمام بالشريعة الالهية وعدم الأخذ بالقرآن والحديث. وكانت تلك الصحيفة تؤكد على أهمية استخدام العقل في القضايا الدينية، وتوجه الانتقاد الى بعض الطقوس الدينية في المجتمع(١٤).

اتسعت حركة الاصلاح الوطني الى سائر المناطق الاخرى عن طريق التجارة، والتعليم(١٥). وظهرت خلال الفترة (١٩٠٥ ـ ١٩١٢) عدة حركات اسلامية أهمها جمعية «محمدية» التي اسسها كيائي حاجي أحمد دهلان. وكان هذا الاخير قد درس في مكة، ومتأثراً بمحمد عبده ورشيد رضا وغيرهما، وسعى للقيام باصلاح ديني في اندونيسيا ولذلك أسس جمعية «محمدية» التي تعتقد انّ القرآن والحديث النبوي، هما المصدر الوحيد الذي يمكن الوثوق به والاستناد اليه. وتؤمن بالاجتهاد الجديد، وتعارض التقليد الذي يؤكد عليه العلماء(١٦).

سعت جمعية «محمدية» كثيراً لتأسيس المدارس الدينية الحديثة فبينما كانت

المدارس الدينية التقليدية تمارس تدريس المتون الدينية القديمة والعرفان، راحت المدارس التي اسستها هذه الجمعية، تدرس اصول الدين الاسلامي، والعربية، والهولندية، والعلوم الجديده. وحاولت هذه الجمعية ان توفق بين القيم الاسلامية والمتطلبات التعليمية والاجتماعية. وأسست حتى عام ١٩٢٩ نحو ٦٤ مدرسة في المناطق القروية، وعدة كليات لاعداد المعلمين، والعديد من المكتبات، ودور الأيتام، والمستوصفات، والمستشفيات، ودور المساكين، وغيرها.

وفي عام ١٩٢٢، اسست جمعية محمدية فرعاً نسوياً لها باسم «عائشة»، راح يؤكد على أهمية المرآة كأم. كما اسست حزب الوطن لتنظيم نشاطات الشباب(١٧).

في عام ١٩٢٣، اسس بعض التجار، نهضة الاتحاد الاسلامي (Persatuan Islam) في جاوة بزعامة الحاج زمان، والحاج محمد يونس. وكانت هذه النهضة تعمل على توعية المسلمين لأداء مناسك الحج بالطريقة الصحيحة، ورعاية الشريعة الاسلامية.

هذه النهضة كانت تؤمن انّ بالامكان التوفيق بين تعاليم القرآن والحديث وبين الظروف الجديدة، طبقاً لرأي الأشخاص المؤهلين. وهبّت لمعارضة الطقوس الدينية السائدة في اندونيسيا كاستخدام التعاويذ والسحر لمعالجة المرضى. كما عبّرت عن معارضتها للصوفية، والعروض التمثيلية الاندونيسية التقليدية. وكانت تعارض العلمانية ايضاً وترفع شعار ايجاد مجتمع اسلامي من خلال الاستعانة بالاصول الاسلامية الأصيلة.

اسست هذه النهضة الكليات لتخريج الدعاة والمبلغين الدينيين، وأصدرت مجلة، (Pembela Islam) ونشرت العديد من المقالات الدينية باللغات المتداولة في اندونيسيا. وشكلت عدة فرق تعليمية لتعليم الفرائض الدينية للمسلمين(١٨).

ثم أخذت عملية الاحياء الديني وتعليم العلوم الاسلامية، أبعاداً سياسية. فتأسست في عام ١٩١١ جمعية التعليم الاسلامي على يد الحاج سمن هودي في

جاوة الوسطى وذلك لمجابهة التجار الصينيين ونشاط المبشرين النصارى، ثم تغير اسمها في عام ١٩١٢ الى (Sarekat Islam)، على يد عمر سعيد توكرومينوتو (Tjokroaminoto) فأصبحت اعظم حركة سياسية اندونيسية. فكانت تطالب بتحسين الاوضاع الزراعية، وزيادة الدعم الحكومي للتربية والتعليم، والغاء امتيازات الاقطاعيين، وتحسين ظروف الانتخابات. وأقبل على هذه الحركة علماء الدين، والقرويون، والمزارعون، فضلاً عن الطبقة المتوسطة، وسكان المدن. وباتت شريحة كبيرة من الفلاحين تؤمن انّ «سركت اسلام»، انما هي حركة تحمل رسالة المهدي المنجي العادل(١٩).

يعد الشيخ أحمد الخطيب (١٨٥٥ ـ ١٩١٦)، أحد المسلمين المصلحين خلال تلك الفترة. وكان قد تتلمذ في مكة، واطلع على افكار محمد عبده، فربّى حين عودته الى وطنه جيلاً جديداً من العلماء السومطريين الشباب. فانبرى هذا الجيل الجديد لتأسيس مدارس جديدة، واصدار صحف ومجلات جديدة، وايجاد حركات ومؤسسات للدعوة للدين الاسلامي(٢٠).

في المدارس الاصلاحية، كانت تتدرَّس مناهج التعليم الديني الى جانب دروس التاريخ، والجغرافيا، والرياضيات، وغيرها من الدروس الجديدة. وتأسست في الثلاثينات، ٣٩ مدرسة اصلاحية في سومطرة كان يتلقى التعليم فيها نحو ١٧ ألف طالب(٢١).

أثار تأسيس عدة حركات اسلامية في اندونيسيا التي تؤكد على الاصلاحات الدينية، وتحديث التعليم، والنشاطات السياسية، معارضة العلماء التقليديين، وأجبرتهم على تأسيس حركات لمجابهة الاصلاحيين.

في عام ١٩٢١، تأسس اتحاد علماء مينانغ كابايو، ثم تأسست في عام ١٩٢٦ نهضة علماء جاوة التي كانت تدعم الاصول التقليدية الدينية، وتؤكد على شريعة الاسلام، وآداب المتصوفة. وكانت تعارض الاصلاحات وتؤيد العمل على اساس الاسلام التقليدي.

ورغم ذلك ادى استخدام اساليب جديدة في العمل السياسي من قبل هذه النهضة، الى إحداث تحول عميق في بنية المجتمع الاسلامي التقليدي في جاوة(٢٢).

كان التباين في اندونيسيا بين الاسلام التقليدي والأشكال الجديدة للاسلام، كبيراً جداً. فكان التقليديون يعتقدون انّ العالم ثابت لا يتغير، بينما كان الاصلاحيون يؤمنون بعالم متغير. كما كان التقليديون يتصورون الدين ظاهرة سحرية وعرفانية، وينزعون نحو أداء المناسك الاسلامية والقبول الانفعالي للواقعية. وكان الاصلاحيون يهدفون الى زج الأفراد في الميدان الاجتماعي. وقد استخدموا أنماطاً تنظيمية وتعليمية غربية من اجل تحقيق أهدافهم. كما استخدموا اللغات المحلية وسعوا لادخال الاسلام الى التركيبة الاجتماعية الاندونيسية بواسطة المطبوعات.

منذ العشرينات تأسست في اندونيسيا عدة أحزاب وطنية واسلامية، قدمت نهجاً سياسياً وعقائدياً مختلفاً للمجتمعات المدنية والقروية. وانقسم حزب «سركت اسلام» الذي كان حركة سياسية جماهيرية معارضة للسلطة الهولندية في اندونيسيا، على نفسه تدريجياً بفعل بعض الاختلافات الايديولوجية ونمو الجناح الاشتراكي فيه. كما فقد هذا الحزب نفوذه وتأثيره بين المزارعين، بعد تعاظم معارضة «نهضة العلماء» له. واتخذ في نهاية العشرينات منهجاً وطنياً، وغيرّ اسمه الى «حزب الاتحاد الاسلامي الاندونيسي»[1] (٢٣).

ادى هذا الموقف للحزب الى اصطدامه مع حركة «محمدية» التي مالت الى التعاون مع الحكومة بينما كانت ذات نشاطات تعليمية وتبليغية في بداية أمرها. ولذلك خيّرت هذه الحركة اعضاءها المنتمين الى «سركت اسلام» ايضاً، بين البقاء معها، أو مع الحزب الآخر.

كانت الحركات الاسلامية تصنَّف خلال الثلاثينات الى حركات دينية متطرفة،

(1) Parti Sarket Islam Indonesia.

وحركات اصلاحية، وحركات محافظة. وكـان الاسـلاميون الاصـلاحيون غـير السياسيين، افضل وضعاً من غيرهم(٢٤).

مع فقدان الحركات الاسلامية لدورها السياسي، وقـع زمـام المـبادرة في يـد الفصائل والأحزاب الوطنية. ومع تشكيل الحزب القومي الاندونيسي عام ١٩٢٧، طرح أحمد سوكارنو الذي تحول الى داعية لاتحاد اندونيسيا واستقلالها، العلمانية كطريقة للحل في هذا البلد. ووصف الاسلام بأنه دين فردي وليس بوسعه ان يؤثر في السياسة الوطنية(٢٥).

استعانت الحكومة الهولندية باسلوب القـمع لمجـابهة نشـاط المـعارضين، كـما حاولت الاستحواذ على نظام التربية والتعليم في أعقاب اصدارها لقرارات التعليم في ١٩٠٥ و ١٩٢٥. وتنص هذا القرارات على ضرورة الحـصول عـلى اذن مـن الامراء المحليين في تدريس العلوم الاسلامية، وحينما لم تنفع تلكالقرارات في الحد من التيار الاسلامي، أعلنت السلطة الهولندية في عام ١٩٤٠، منع اجراء وتشكيل الاجتماعات السياسية(٢٦).

أدت السياسة التي اتخذتها حكومة هولندا، ومنافسة الوطـنيين، الى تـصاعد النشاط السياسي للمسلمين الاندونيسيين التي استمرت منذ الحرب العالمية الثانية حتى عام ١٩٥٥. وبينما كانت حركة «محمدية» تؤكد على الاصلاحات الأخلاقية والتعليمية، كان اتحاد مسلمي انـدونيسيا[1] الذي تأسس عـام ١٩٣٠، يخـوض كفاحاً ضد الامبريالية والرأسمالية، ويطالب بـاستقلال انـدونيسيا، ويـعتبر هـذا الاستقلال مقدمة للرخاء الاقتصادي، وضرورياً للـقيام بـالاصلاحات الديـنية. وكانت الاحزاب الاسلامية الاندونيسية تطالب انذاك بتأسيس حكومة بـرلمانية يؤلف المسلمون ٦٠٪ منها، مع ايجاد وزارة باسم وزارة الشؤون الاسلامية(٢٧).

احتلال اندونيسيا من قبل اليابان خلال الفترة ١٩٤٢ ـ ١٩٤٥، ادى الى تعزيز

---

(1) Persatuan Muslimin Indonesia.

معنويات المسلمين. وقام اليابانيون بالحد من سلطة طبقة الأشراف، والسيطرة على الحركات الاسلامية، وحلّ الكثير من الأحزاب السياسية، عدا حركة محمدية، ونهضة العلماء.

قام اليابانيون بتأسيس حزب «ماشومي» (Masjumi) عام ١٩٤٣، في محاولة لتوحيد جميع الحركات الاسلامية والتنسيق فيما بينها، ثم أوجدت عن طريق هذا الحزب جهازاً ادارياً دينياً يعمل كقناة للاتصال بين الحكومة المركزية والقرى. فظهر بهذه الطريقة ائتلاف مؤلف من التجار المسلمين، والمزارعين المسلمين الأغنياء، والعلماء القرويين، من اجل التنسيق والتعاون مع اليابان(٢٨).

لقد عملت اليابان على زيادة نفوذ المسلمين وتقوية قرارهم السياسي من خلال منحهم المناصب التنفيذية والعسكرية، فازداد عدد حماة النشاطات السياسية ذات المنحى الاسلامي. وحينما هُزمت اليابان عام ١٩٤٥، تمهد الطريق لاستقلال اندونيسيا الذي اعلنه سوركانو في ١٧ آب ١٩٤٥.ولم يتحقق الاستقلال الحقيقي إلّا بعد خمس سنوات من النضال. وحاولت هولندا من خلال دعم كل من بريطانيا واستراليا، السيطرة على اندونيسيا ثانية، لكنها تعرضت لضغوط سياسية من قبل الامم المتحدة وضغط عسكري من قبل الجيش الاندونيسي، مما اضطرها للاعتراف باستقلال اندونيسيا في عام ١٩٥٠(٢٩).

تشكلت الحكومة الاندونيسية الجديدة من خلال ائتلاف مؤلَّف من الاحزاب الاسلامية والاحزاب الوطنية كحزب ماشومي، ونهضة العلماء، والحزب القومي الاندونيسي، والحزب الشيوعي الاندونيسي. ورغم التطور الذي حققه المسلمون في الحقل السياسي، لكنهم لم يكونوا بالمستوى الذي يساعدهم على السيطرة على اندونيسيا بشكل كامل. ولوحظ أخذ وجهات نظرهم بنظر الاعتبار الى حد ما في الدستور والمؤسسات الجمهورية الجديدة.

كان المسلمون التقليديون يطالبون بتأسيس حكومة اسلامية معظم وزرائها من المسلمين، وتأسيس برلمان لدراسة القوانين ومدى انطباقها مع الشريعة الاسلامية.

اما الاصلاحيون فكانوا يطالبون بحكومة منسجمة مع الشريعة الاسلامية.

الوطنيون والقوميون كانوا يؤمنون بمبادئ بانشاسيلا (Pancasila) الخمسة وهي: الايمان بالله، والقومية، وحب ايجاد مجتمع غير ديني، والعدالة الاجتماعية. ويؤكدون على ايجاد مجتمع غير ديني. ورغم ذلك صرّح الدستور الاندونيسي بتأسيس وزارة الدين لتلبية مطالب المسلمين.

كان الهدف من تأسيس الوزارة الاشراف على الشؤون الدينية كالزواج، والطلاق، وادارة الموقوفات والمساجد، وشؤون الحج وما الى ذلك. وكان مكتب التعليم الديني في تلك الوزارة يدير المدارس الدينية تحت حماية الدولة. اما مكتب الإعلام الديني فيها فكان ينشر ويصدر الكتب والكراريس التوعوية. وكانت المحاكم الشرعية تُدار من قبل مكتب العدالة الدينية(٣٠).

كان المسلمون القاطنون في الجزر النائية يرفضون التصالح والمساومة، ويؤكدون على مواصلة النهج الكفاحي حتى تحقيق حكومة اسلامية، وكانت الفصائل الاسلامية في جزر سولاوسي وكاليمانتان، تطالب بالتأسيس الفوري لنظام حكم اسلامي.

تُعد حركة دار السلام، من اهم الحركات الاسلامية المتمردة التي تأسست على يد كارتو سويرجو الذي يُعد من الناشطين الاسلاميين القدامى. وكان قد أسس منظمة «حزب الله» ومؤسسة «الصفة» لاعداد المسلمين ثقافياً وعسكرياً. وكان منتمياً الى حزب ماشومي لكنه اعتزل هذا الحزب عام ١٩٤٨، ورفض وقف إطلاق النار بين اندونيسيا والقوات الهولندية في «رنويل»، واتخذ قرار الاستمرار في النضال. ثم قام بعد فترة بتأسيس حكومة مؤقتة باسم الحكومة الاسلامية الاندونيسية والتي عُرِفت بدار الاسلام، وأعلن نفسه إماماً عليها. وقال بأنّ هذه الحكومة قائمة على أساس تعاليم القرآن، وانها من حيث المعيار الحقوقي عبارة عن حكومة جمهورية ذات برلمان منتخب من قبل الإمام. واستمرار الكفاح المسلح لتلك الحكومة ضد هولندا، ثم ضد جمهورية اندونيسيا، الى ان قُضي عليها عام

١٩٦٢(٣١).

القضاء على دار الاسلام، حوّل الصرع حول تحديد الهوية السياسية لاندونيسيا الى صراع حول السلطة السياسية. وأدت انتخابات عام ١٩٥٥ الى ايجاد ارتباط عميق بين القوى العقائدية والاجتماعية الاندونيسية وبين ماضيها. وكانت نتائج تلك الانتخابات ليست في صالح المسلمين الساعين الى تأسيس حكومة اسلامية. ولم تحصل الاحزاب الاسلامية في تلك الانتخابات سوى على ٥و٤٢٪ من الأصوات(٣٢).

في أعقاب فشل المسلمين في تأسيس حكومة اسلامية، سيطر سوكارنو والجيش على الاوضاع في هذا البلد. وحاول سوكارنو في عام ١٩٥٧ التخلي عن النظام البرلماني وإحلال نظام ديمقراطي ارشادي[1].

وعبر قادة الجيش في جزيرتي سومطرة وسولاوسي، وكذلك زعماء حزب ماشومي، عن رفضهم للديمقراطية الارشادية، وأسسوا حكومة ثورية للجمهورية الاندونيسية لكنها لم تفعل أي شيء. وصدر قرار بحل حزب ماشومي عام ١٩٦٠، وزُجَّ بزعمائه في السجن. غير انّ نهضة العلماء احتفظت بعلاقة جيدة مع سوكارنو. وكانت هذه النهضة قد تخلت عن هدفها في تأسيس حكومة اسلامية، في مقابل حصولها على الإشراف على وزارة الدين وحفظ مكانتها السياسية في المناطق القروية بجزيرة جاوة(٣٣).

قام الشيوعيون في اندونيسيا بمحاولة انقلابية فاشلة عام ١٩٦٥، مما أدى الى وقوع حرب داخلية ومقتل عدد كبير من الشيوعيين. وحينذاك اطاح الجنرال سوهارتو بالرئيس سوكارنو وأمسك بزمام الامور في عام ١٩٦٦، وشكل حكومة عسكرية جديدة(٣٤).

اكدت حكومة سوهارتو على مبادئ بانتشاسيلا، وتابع النهج الثقافي الذي كان

(1) Guided Democracy.

يسير عليه سوكارنو، وأخذ يشرف عن كثب على الحركات والأحزاب الاسلامية.

وعارض الجيش الأندونيسي إعادة حزب ماشومي، ورفض المشروع الايديولوجي الاسلامي. فكان الجيش يؤمن انّ الاسلام العنيف يُقحم الشؤون الدينية في السياسة، ويؤدي الى إحداث الفرقة بين أبناء الشعب، ويحول دون إعادة بناء البلد.

على صعيد آخر، أدى إصرار المسلمين على تطبيق منشور جاكارتا الذي أُعدّ عام ١٩٤٥ والذي يولي اهمية خاصة للاسلام، وكذلك تأكيدهم على إجراء التعاليم الاسلامية، الى بعث القلق لدى الجيش من احتمال سيطرة المسلمين على ادارة شؤون البلاد. ورغم ذلك سمح سوهارتو عام ١٩٦٨ بتأسيس حزب المسلمين الاندونيسيين، بشرط ألا يشترك في لجنته التنفيذية اي فرد من زعماء حزب ماشومي. وأخضع سوهارتو في عام ١٩٦٩، المركز الاسلامي الاندونيسي للدعوة، لإشرافه، للحد من نفوذ اللجان التبليغية الاسلامية المستقلة(٣٥).

الى جانب ذلك، تعرضت الهوية الثقافية والسياسية لمسلمي جاوة الى التحدي من قبل الفرق العرفانية وذلك في أعقاب تزايد أهمية وتأثير هذه الفرق التي تُعرف بالكباتينان (Kebatinan). وكانت هذه الفرق تدَّعي أنّها دين قائم بذاته مثل الديانات الاخرى كالاسلام، والنصرانية، والهندوسية، وتسعى لايجاد دين قومي جديد.

وكان التبشير بالمسيحية يمثل خطراً آخر على المسلمين. وكانت الكنيسة تقوم بتأسيس المدارس والمستشفيات والمستوصفات، رغم منعها قانونياً من ممارسة دور التبشير(٣٦).

صفوة القول هي انّ الحركات الاسلامية الاندونيسية كانت قوية وفاعلة رغم كافة العوائق السياسية والثقافية. وكانت وزارة التربية والتعليم الاندونيسية ناجحة في نشر تعليم العلوم الاسلامية والآثار الاسلامية. وقد وُضع تعليم الشؤون الدينية ضمن المناهج الدراسية لجميع المدارس الحكومية، وأصبح الدرس الديني منذ عام

١٩٦٠ والى يومنا هذا، جزءاً من الدروس الاجبارية في الكليات والجامعات.

وفي أعقاب انتصار الثورة الاسلامية الايرانية، سعت حكومة سوهارتو لإضعاف الأحزاب والفصائل الاسلامية بعد ازدياد مخاوفه من تصاعد معارضة المسلمين لسياسته العلمانية(٣٧).

أبدى المسلمون ردود فعل مختلفة ازاء حكومتي سوكارنو وسوهارتو، والتي منها الإحجام عن مزاولة أي نشاط سياسي والسعي لايجاد مجتمع اسلامي عن طريق النشاطات الدينية والاخلاقية والاجتماعية. ففي عام ١٩٦٣ تأسست منظمة ديوان الدعوة الاسلامية الاندونيسية، لبلورة النشاطات الاعلامية للمسلمين، فحظيت بدعم حزب «محمدية» واعضاء حزب ماشومي السابقين. كذلك ظهر الى الوجود مؤتمر علماء اتشه بهدف تعليم العبادات بشكل صحيح واجراء التعاليم الاسلامية في قضايا من قبيل الأسرة والعمل. وكانت اهداف تلك التنظيمات: نشر القيم الاسلامية بين الشعب الاندونيسي، وتعزيز الاخوة الاسلامية، وتحويل المسلمين الى اعضاء ملتزمين وفاعلين في المجتمع(٣٨).

يمكن ان نرى المسلمين عموماً هذا اليوم ضمن مجموعتين: الاولى لازالت تمارس النشاط السياسي، والثانية قد انسجمت مع علمانية المجتمع والدولة، فراحت تنظر الى الاسلام كدين فردي. ولازال المسلمون في اندونيسيا يتابعون تطبيق السياسة الاسلامية من خلال وزارة الدين وسائر المؤسسات المعنية.

٢ ـ الصحوة الاسلامية في ماليزيا

في مطلع القرن العشرين قررت بريطانيا تأسيس حكومة متمركزة في ملايو من أجل ترسيخ وجودها هناك. ولذلك سعت لايجاد نظام إقتصادي رأسمالي على أساس الصناعات الزراعية والمعادن. فحوّلت ملايو حتى عام ١٩١٠ الى مصدّرة للمواد الاولية والمعادن، كما هو حال الهند. وخلّفت هذه التغييرات آثاراً عميقة على المؤسسات الدينية والعلاقة ما بين حكومات هذه المنطقة والفصائل

الاسلامية.

الى ما قبل السيطرة البريطانية، كان علماء الاسلام، هم الممثلون للاسلام، فيما كان للسلاطين دور محدود في تطبيق الشريعة الاسلامية رغم انهم كانوا مظهراً للماهية الاسلامية للمجتمع في هذا البلد. وكان علماء الدين نشطين في تعليم الاسلام، ومراسم الزواج، ويراجعهم الناس في المسائل العبادية(٣٩).

التسلط البريطاني على ملايو، ادى الى تغيير هذا النظام بشكل تدريجي. وعملت بريطانيا على انتزاع نفوذ وامتيازات السلاطين في شتى المجالات عدا الشؤون الدينية والثقافية. ولذلك سعى السلاطين للاستحواذ على المؤسسات الدينية، وفرض سيطرتهم على البعد الديني لحياة القرويين(٤٠).

في عام ١٩١٥ تأسس المجلس الديني لادارة المحاكم الدينية، والمساجد القروية. وقام هذا المجلس في السنوات التالية بدعم تعليم الانجليزية، والعربية، ولغة الملايو. فاستطاعت حكومات شبه جزيرة ملايو الإمساك بزمام الشؤون الحقوقية، والتعليمية، والعبادية، والمالية، والاسلامية للمسلمين. ويُعد هذا الأمر عاملاً مهماً في الحفاظ على الثبات السياسي حتى الخمسينات، وأدى الى اتخاذ اتجاه محافظ شديد ازاء الامور الاسلامية(٤١).

التغييرات التي طرأت بتوجيه من بريطانيا، وكذلك التحولات التي افرزتها التنمية الاقتصادية، ادى الى إثارة حركة كايومودا، التي كانت حركة اصلاحية تجديدية. ونشط خلال هذه المرحلة التجار وطلاب الجامعات القرويون ضد صلاحيات الأئمة المحليين، والمتصوفة، وسيطرة الحكومة على الشؤون الاسلامية. فكان تصاعد نشاط حركة كايومودا بمثابة مشكلة كبيرة للحكومات والنخب الاسلامية القروية. وكانت هذه الحركة بدأت نشاطها السياسي في الثلاثينات ولذلك بادرت حكومات بعض الولايات الى إيقاف مطبوعات هذه الحركة او إخضاعها لمراقبة مستمرة، كما جعلت تدريس العلوم الاسلامية منوطاً باستحصال إذن من السلاطين(٤٢).

خلال العشرينات والثلاثينات وقع زمام المبادرة بيد القوميين العلمانيين. فقام أبناء ارستقراطيي ملايو الذين تخرج معظمهم من الجامعات البريطانية، بتأسيس جمعيات تطالب بالدفاع عن سكان ملايو بعد تزايد نفوذ الصينيين(٤٣).

في أعقاب الحرب العالمية الثانية ونظراً لانتقال السلطة من بريطانيا الى ارستقراطيي ملايو وتأسيس بلد مستقل تحت إشراف النخب التقليدية، حدثت تغييرات عميقة في حياة ملايو السياسية.

في عام ١٩٤٦ قررت بريطانيا تأسيس اتحاد يضم ولايات ملايو وسنغافورة، ومالاكا، وبنانغ، لكنها رجعت عن رأيها بعد معارضة أعيان ملايو وأشرافها. ثم قررت في عام ١٩٤٨ تأسيس اتحاد ملايو، فعارض الحزب الشيوعي ذلك، وكان معظم أعضائه من العمال الصينيين.

في نهاية المطاف، ظهرت ماليزيا الى الوجود في عام ١٩٥٧ بدعم من رجال السياسة في ملايو، والتجار الصينيين، والمثقفين الهنود، وكان تونكو عبد الرحمن اول رئيس لهذا البلد الجديد. وأقر الدستور الماليزي انّ الاسلام هو الدين الرسمي للبلاد، كما اعترف بالحرية الدينية ايضاً(٤٤).

يتمتع الاسلام في ماليزيا (ملايو سابقاً) بدور خاص في سياسة الحكومة. وكان الدين قد حظي باهتمام ولايات ملايو، وكان لمعظم الولايات وزارة تعنى بالشؤون الدينية، والتي كان من بينها تأسيس المساجد، واجراء القوانين، وجمع الخمس والزكاة. وكانت المدارس التي فيها طلبة مسلمون، ملزمة بتدريس العلوم الاسلامية.

رغم الرابطة القريبة بين حكومات ولايات ملايو والاسلام، اتسعت معارضة الفصائل الاسلامية للحكومة في ولايتي كلانتان، وترنغانو (Trengganu)، وتحول الحزب الاسلامي «بان ـ ملايو»، الى داعية لمعاداة الصينيين والهنود، وتأسيس حكومة اسلامية.

حطّم هذا الحزب في عام ١٩٥٩، ائتلاف «اتحاد كلانتان وترنغانو»، وسيطر على المؤسسات الاسلامية، وسعى الى تقوية ودعم مكاتب القضاة ورجال الإفتاء(٤٥).

حينما شاهدت المنظمة الوطنية لملايو المتحدة التي كانت ترى نفسها ملزمة بالدفاع عن مصالح المسلمين، النجاحات التي حققها حزب «بان ـ ملايو»، سعت لتعزيز مكانتها الاجتماعية بالاعتماد على الزعماء الدينيين. وكان هذا الحزب يطالب بسيطرة قومية الملايو على سائر الأعراق والأقليات، فيما كانت تلك المنظمة تسعى للاتحاد مع الأعراق الصينية والهندية. ولذلك اختل توازن القوى في ماليزيا عام ١٩٦٩، وحصلت فيها تمردات واضطرابات(٤٦).

في اعقاب انتخابات عام ١٩٦٩، أمسكت بزمام الامور حكومة جديدة. وعقدت الجبهة الوطنية الجديدة المؤلفة من القوى المحافظة، العزم على إعادة توازن القوى بين شتى التنظيمات والجمعيات، واكتساب ثقة القومية الملايوية(٤٧).

هذه السياسة أثارت اعتراض المسلمين من جديد. فعدّل حزب بان ملايو مواقفه السياسية المتشددة ودخل الى الميدان بإسم جديد هو الحزب الاسلامي. وأدى هذا التعديل في موقف الحزب الى تعزيز دور الحركات التبليغة والتعليمية. وحينما رأى الطلبة الذين ترعرع معظمهم في ظل النظام العلماني، الفساد المتزايد في المجتمع، ادركوا ضرورة إجراء الاصلاحات الاسلامية. وأخذوا يشتركون في اجتماعات الوعظ والخطابة ويؤكدون على لزوم مراعاة الزي الاسلامي، والاسترشاد بالقرآن، والعمل بالمبادئ الخلقية(٤٨).

إحياء المشاعر الاسلامية، ادى الى ظهور ثلاثة فصائل كبيرة:

١ ـ جمعية الشباب الملايوي المسلم[1]، بزعامة انور ابراهيم. وكانت تدعو الى قيام اصلاحات فردية من اجل انطباق الأعمال الفردية مع القرآن الكريم، والى

(1) Malay Muslim Youth League.

قيام اصلاحات اجتماعية من اجل ايجاد نظام اجتماعي اسلامي. وكانت تهدف كذلك الى أسلمة الأفراد، والأسر، والحكومة، والشباب الماليزي.

٢ ـ دار الأرقم، وكانت تدافع عن تأسيس التعاونيات، وتأسيس المصانع، والمستوصفات، والمدارس الاسلامية، وتؤكد على استقلال البلاد زراعياً وصناعياً. وكان هدفها إقامة حياة على اساس تعاليم القرآن والتقاليد العربية، والتي من بينها فصل الرجل عن المرأة.

٣ ـ منظمة «تبليغي جماعت»، وهي امتداد لمنظمة هندية تحمل نفس الاسم، وكانت تستقطب الخريجين والمثقفين.

هذه الفصائل الثلاثة، تُعد اصولية من حيث الجانب الديني، واصلاحية من حيث الجانب السياسي. وكانت تمارس نشاطها في مجتمع كان الاصرار فيه على مراعاة المصالح الاسلامية يؤدي الى اختلال التوازن القائم في المجتمع(٤٩).

انتصار الثورة الاسلامية وتأسيس حكومة دينية في ايران، كان ذا تأثير على ماليزيا، ومحفزاً على إحياء الاسلام في هذا البلد. فالمسلمون الماليزيون الذين فقدوا ثقتهم بالشرق والغرب، تجسّد أمام اعينهم نموذج جديد بعد انتصار الثورة الاسلامية. لذلك تفاعل الماليزيون مع نداء ايجاد حكومة اسلامية على اساس اصول العدالة وحماية المستضعفين، وكذلك رعاية الشؤون الاسلامية في المجتمع كالزي الاسلامي وايجاد المدارس المنفصلة في ايران(٥٠).

سعت الحكومة الماليزية بزعامة المنظمة الوطنية للملايو المتحدة، لربط الحركات التبليغية والإعلامية بها. واعتبرت بعض التيارات الاسلامية، هذه السياسية في صالح المصالح الاسلامية، بينما طالبت تيارات اخرى بالتطبيق الكامل للتعاليم الاسلامية.

على هذا الضوء، فالوضع السياسي الراهن للحكومة الماليزية متأرجح بين تقريب الملايويين أو الحفاظ على التعاون مع الصينيين. وكلما اكدت هذه الحكومة

على ضرورة مراعاة الاصول والأحكام الاسلامية، كلما حظيت بدعم اكبر من المسلمين، وإثارة سخط غير المسلمين والأقليات الاخرى. وعلى هذا الضوء ايضاً تأرجح وضع الحركات الاعلامية والتعليمية المسلمة بين مواصلة النضال او التعاون مع الحكومة(٥١).

رغم تحديد الكفاح السياسي للمسلمين في ماليزيا ـ كما هو الحال في اندونيسيا ـ ورغم اقتصار نشاطاتهم على النشاطات ذات الطابع الإعلامي والتعليمي، لكنّ الحركات الاسلامية هناك وسّعت نشاطاتها الاسلامية وأخذت تطالب بسياسة اسلامية واضحة المعالم، هادفةً الى ايقاظ المسلمين ومزيد من العمل بتعاليم الاسلام.

٣ ـ الصحوة الاسلامية في الفلبين

دخل الاسلام الى الفلبين ـ لاسيما مناطقها الجنوبية ـ خلال القرنين الميلاديين الرابع عشر والخامس عشر كما هو حال العديد من مناطق جنوب شرقي آسيا. فأسس المسلمون آنذاك دول سولو (Sulu)، وماغوندانو (Maguindanao)، ولانو (Lanao). وأصبح الوضع صعباً على المسلمين حينما دخل الاستعمار الاسباني الى المنطقة. ووقف المسلمون بوجه ذلك الاستعمار حتى عام ١٨٩٨ ولم يستسلموا له. ففوض الاسبان شؤون هذا البلد الى امريكا خلال هذا العام. واستخدم الامريكان سياسة الشدة واللين في تعاملهم مع المسلمين فاستطاعوا بهذا الاسلوب، توحيد جميع جزر تلك المنطقة تحت إسم الفلبين(٥٢).

في عام ١٩٤٦ اعترفت أمريكا باستقلال الفلبين. وحاولت الحكومة المركزية في الفلبين ـ وعلى غرار أمريكا ـ إخضاع المسلمين، فلم تحقق سوى نجاح ضئيل.

مسلمو الفلبين الذين يقطن معظهم في جزر ميندانا و جنوبي البلاد، يعانون من الفقر والحرمان.

خلال الفترة التي اعقبت الاستقلال، شجعت الحكومة الفلبينية المسيحيين على

الهجرة الى مناطق المسلمين، الأمر الذي أثار قلق المسلمين واعتراضهم(٥٣).

المجزرة التي ارتُكبت بحق الجنود المسلمين في آذار عام ١٩٦٨ والمعروفة بمجزرة جبيدة (Jabidah)، والعنف الطائفي الذي حدث عام ١٩٧١ وقُتل فيه عدد كبير من المسلمين على يد النصارى(٥٤)، وفرض الحكومة العسكرية من قبل ماركوس، رئيس جمهورية الفلبين آنذاك، وغيرها، من بين العوامل التي ادت الى تأسيس الجبهة الوطنية لتحرير مورو بزعامة نورميسواري (Nur Misuari)، والتي رفعت لواء ايجاد دولة اسلامية مستقلة تطبّق فيها الإحكام والقوانين الاسلامية(٥٥).

بعد فترة من الحرب، تدخلت منظمة المؤتمر الاسلامي والدول الاسلامية لاسيما ليبيا، فأدى ذلك الى توقيع الجانبين على معاهدة للسلام في طرابلس الليبية عام ١٩٧٦، يُمنح بموجبها حكم ذاتي للمسلمين في جنوب الفلبين يمتد الى ١٣ ولاية. ولكنّ حكومة ماركوس لم تف بالتزاماتها، فاشتعلت الحرب من جديد(٥٦).

في اعقاب انتصار الثورة الاسلامية الايرانية، هبّت ايران لتقديم الدعم المعنوي لمسلمي مورو، مما شجعهم على الصمود في مجابهة الحكومة الفلبينية. ولكنّ جبهة التحرير الوطنية تعرضت لصراع داخلي، فانفصلت عنها الجبهة الاسلامية لتحرير مورو بزعامة هاشم سلامت. فكانت هذه الجبهة الجديدة، اصولية وذات نزعة وهابية، ومدعومة من قبل السعودية.

في عام ١٩٩٥ أجرت رئيسة الجمهورية الجديدة كورازون اكوينو (Corazon Aquino) وطبقاً للدستور الجديد، استفتاء في مناطق المسلمين، لم توافق فيه سوى ٤ ولايات من مجموع ١٣ ولاية على الحكم الذاتي للمسلمين. فرفضت الجبهتان السابقتان نتيجة الاستفتاء تلك وطعنتا فيها، وقررتا الاستمرار في النهج النضالي.

وتمّ في عهد الرئيس فيدل راموس (Fidel Ramos)، وبعد اربعة اعوام من المداولات بين الحكومة الفلبينية والجبهة الوطنية لتحرير مورو، التوقيع على معاهدة للسلام في عام ١٩٩٦.

طبقاً للمعاهدة الجديدة، ينبغي ايجاد مؤسسات مؤقتة تعمل على تطوير وتحسين اوضاع المناطق المسلمة بما فيها ميناداناو. وتم طبقاً لهذه المعاهدة ايضاً اجراء استفتاء في عام ٢٠٠١، فلم يحصل مرشحو جبهة التحرير الوطنية على أصوات مهمة. وأجرت هذه الجبهة تغييراً في كادرها القيادي، فحلّ الدكتور فاروق حسين محل نور ميسواري، مما دفع بالأخير الى اعلان الكفاح المسلح ضد الحكومة من جديد(٥٧). وهرب ميسواري في نهاية الأمر الى ماليزيا، فاعتُقل فيها وسُلِّم للسلطات الفلبينية(٥٨).

اما الجبهة الاسلامية لتحرير مورو فقد اتخذت مواقف أشد ازاء الحكومة، وعملت على تأسيس حكومة اسلامية، وخطت بعض الخطوات العملية في هذا الاتجاه، وجاهدت للاكتفاء ذاتياً على الصعيد الاقتصادي من اجل بلوغ هدفها.

في أعقاب مجابهات عسكرية متعددة بين قوات هذه الجبهة والحكومة، والتي كانت أشدها تلك التي وقعت عام ٢٠٠٠، دخل الجانبان في مفاوضات اسفرت عن التوقيع في طرابلس على معاهدة سلام جديدة في آب ٢٠٠١(٥٩).

٤ ـ الصحوة الاسلامية في تايلند

اعتنق التايلنديون الدين الاسلامي في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي. لكن الاسلام لم يحظ بالأهمية في هذا البلد إلّا في القرن السابع عشر. ففي هذا القرن وصل الى ايوديا عاصمة سيام (تايلند الراهنة)، تاجران ايرانيان شقيقان هما الشيخ أحمد القمي، والشيخ سعيد القمي.

نجح الشيخ أحمد القمي في الدخول الى بلاط الملك التايلندي، الامر الذي ادى الى انتشار الاسلام بشكل سريع في هذا البلد، بحيث سمح ناراي الكبير (١٦٥٦ ـ ١٦٨٨) بتشييد مسجد في ايوديا رغم القيود التي كان يفرضها على سفراء ومبعوثي البلدان الاسلامية ونشاطاتهم الدينية. وظهرت في تايلند عدة سلطنات اسلامية حتى عام ١٧٦٧ مثل ليغورة التي تدعى اليوم ناخون سي تامارات (Nakhon Si

(Tammarat، وجاياس التي تدعى اليوم جايا، وغراهي التي تدعى اليوم سورات ـ ذاني (Surat - Thani). ثم ألحقت الحكومة التايلندية جميع هذه السلطنات بسلطنة سيام(٦٠).

في مطلع القرن العشرين وقع مسلمو تايلند تحت تأثير حركة الاصلاح الاسلامي، لاسيا أفكار محمد عبده. وخلال هذه الفترة هبّ أحمد وهاب ـ الاصلاحي الاسلامي الذي تعلم في مكة واطلع على افكار محمد عبده ورشيد رضا ـ الى نشر أفكاره. وكان قد نُفي من اندونيسيا الى تايلند عام ١٩٢٦، نظراً لنشاطاته السياسية في قالب حركة المحمدية ضد الاستعمار الهولندي. واستقطب في تايلند الكثير من الأتباع، وأسس حركة «أنصار السنّة» التي بادرت الى نشر أفكار وهاب وأتباعه بين المسلمين المثقفين في تايلند، فكان لذلك تأثير كبير على المسلمين. وحمل ابراهيم القريشي أفكار وهاب خلال الخمسينات وحتى الثمانينات، وألّف في القضايا الدينية، وثقافة الاسلام وتاريخه، وترجم القرآن وبعض الكتب الدينية الى اللغة التائية(٦١).

أدت الحركة الاصلاحية الى حدوث انقسام في المجتمع المسلم التايلندي وذلك لتمسك القرويين بالأفكار التقليدية، بينما كان سكان المدن من أنصار الاصلاح، حيث كان المثقفون يمثلون قاعدة ذلك الاصلاح.

كان الاصلاحيون يؤكدون على الاجتهاد والعقل في مقابل التقليد. ويعتبرون اسلام عامة الناس ابرز نموذج على انحطاط وتخلف التقليد الاسلامي الناشئ عن الادراك غير الصحيح للعقائد والأفكار الاسلامية الأصيلة، ويسعون لتحرير الشعائر الاسلامية من الشرك والاوهام. أخذ الاصلاحيون يحققون نجاحاً في مساعيهم، ويحدون من تأثير الاسلام التقليدي في المناطق القروية(٦٢).

خلال الستينات ازدادت ضغوط الحكومة التايلندية على مسلمي جبهة تحرير بتاني. وفي عام ١٩٦٨ تأسست منظمة تحرير بتاني المتحدة. وكانت هاتان الجبهتان تهدفان الى استقلال الولايات المسلمة الأربع في جنوب تايلند باستخدام حرب

العصابات(٦٣).

خلال السبعينات والثمانينات امتدت حركة الصحوة الاسلامية الى تايلند، فظهرت حركات وتنظيمات تحررية واستقلالية اخرى في هذا البلد. واقبل المسلمون التايلنديون لاسيما الشباب، على الانضواء تحت لواء تنظيم «الدعوة». وكان زعماء هذا التنظيم يصفونه بأنه إصلاحي وغير سياسي، فيما كانت السلطة التايلندية تصفه بأنه حركة تثير التفرقة، ولذلك سعت للسيطرة عليه.

كانت «الدعوة» تسعى لنشر القيم وإقامة المؤسسات الاسلامية في ظرف كانت تنحدر فيه المجتمعات نحو العلمانية بسرعة. وكانت تلك الحركة مدعومة من قبل الدول الاسلامية، لاسيما ليبيا(٦٤).

٥ ـ الصحوة الاسلامية في بروناي

تبدأ كتابة تاريخ بروناي منذ نهاية القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر الميلادي. وطبقاً للتاريخ الشفهي، فقد اعتنق سكان هذه المنطقة الاسلام خلال القرن الرابع عشر او مطلع القرن الخامس عشر بعد أن عيّن السلطان جهور أحد زعمائها سلطاناً عليها(٦٥).

كان اوانغ ألاك بيتور (Awang Alak Betoar)، المؤسس لسلطنة بروناي الحالية. وكان سلطاناً غير مسلم في بادئ الأمر، ثم اسلم وأطلق على نفسه إسم «محمد». ويُقال ان حكم السلطان محمد بدأ منذ عام ١٤٠٥ م (٦٦).

بدأ العصر الذهبي في تاريخ بروناي بعد انتشار الاسلام فيها، حيث اصبح عاملاً مهماً من عوامل قوتها وتطورها، ووسّع رقعتها ووحدها بحيث حوّلها الى امبراطورية تشمل جزيرة بورنيو وجزر شرق ماليزيا(٦٧).

مالت امبراطورية بروناي الى الضعف في أعقاب دخول الاستعمارين الهولندي والانجليزي الى المنطقة. وتخلّى حكام بروناي خلال القرن التاسع عشر عن جزء

من بلادهم لبريطانيا بشكل تدريجي حتى تقلصت الى المساحة التي هي عليها في هذا اليوم. وفي عام ١٨٨٨ اصبحت بروناي تحت حماية بريطانيا بسبب المشاكل والاختلافات الداخلية واعتداءات جيرانها والدول الاوربية الاستعمارية(٦٨).

وفي عام ١٩٠٦ عيّنت الحكومة البريطانية عليها حاكماً بريطانياً فانتزعت من المسؤولين المحليين جميع الصلاحيات عدا الشؤون الدينية(٦٩). وتمّ تطبيق القوانين المدنية والجنائية البريطانية. بل وشرّع البريطانيون القوانين التي عُرِفت بالقوانين المحمدية التي تعنى بقضايا المسلمين الخاصة كالزواج والطلاق، والتي لا تنطبق في كثير من الأحوال مع القوانين والأحكام الاسلامية(٧٠).

كان للسلطة البريطانية في بروناي تأثير كبير على جميع الأبعاد الفردية والاجتماعية لهذا البلد. ورغم ان بريطانيا لم يكن لها الحق بالتدخل في الشؤون الاجتماعية والدينية لهذا البلد طبقاً لمعاهدة الحماية، لكنها كانت تتدخل من الناحية العملية في جميع الشؤون وشتى الأبعاد.

من اهم الآثار التي تركها البريطانيون على التاريخ الاسلامي لبروناي، كان تغيير النظام التقليدي للتعليم الديني وادارة الشؤون الدينية. فأخرج النظام الجديد المعنيين بالشؤون الدينية من حالة الاستقلال وحوّلهم الى موظفين يتقاضون رواتب من الحكومة. والموارد الشرعية الوحيدة التي أُنيطت بالحكومة المحلية، كانت قضايا الزواج والطلاق وحل الاختلافات الناشبة بين الزوج والزوجة، والتعليم الديني.

في ردة فعل من الحكام المسلمين على النظام القضائي البريطاني، قاموا بترقية قاضي محكمة الشرع الذي يسمونه تونان إمام (Tunan Imam) الى منصب «هين». وفي المقابل قام البريطانيون بتقليص دائرة صلاحيات هذا القاضي الى حد كبير، بينما جعلوا القضايا القضائية الجادة من نصيب قضائهم(٧١). ورغم ذلك كله لم تتأثر الشؤون الدينية والمناسك التقليدية بالاستعمار كثيراً، واتسع الاسلام وازدهر بشكل عملي في حياة مسلمي بروناي.

في كانون الاول ١٩٤١، هاجمت اليابان هذا البلد، وظلت مستولية عليه حتى عام ١٩٤٥. وفي هذا العام أمر سلطان بروناي آنذاك ويدعى عمر علي سيف الدين، بتأسيس شورى الشريعة برئاسته وعضوية عشرة آخرين. فكانت تلك الشورى مقدمة لايجاد مؤسسة للامور الدينية والحياتية عام ١٩٤٥، ومجلس لشؤون المسلمين الدينية عام ١٩٥٥.

حينما انتهى الغزو الياباني لبروناي، اصبح الحاكم البريطاني لولاية ساراواك (Sarawak)، مندوباً بريطانياً سامياً على بروناي في عام ١٩٤٨، وظل في هذا المنصب حتى عام ١٩٥٩، حيث تمت كتابة أول دستور في بروناي(٧٢).

في كانون الاول عام ١٩٦٢ حدث تمرد واسع في بروناي واجزاء من ساراواك وبروناي الشمالية. وكان المحرض على ذلك التمرد جبهة تحرير بروناي الشمالية بزعامة الشيخ احمد الأزاهري، كما حظي بدعم الحزب الاشتراكي البروناني[١]. وأسس المتمردون حكومة كاليمنتان الشمالية الثورية. وأعلنت حكومة بروناي حالة الطوارئ وتم قمع التمرد والقضاء عليه بمساعدة القوات الانجليزية المرابطة في سنغافورة فلجأ الأزاهري الى ملايو. وفي أعقاب ذلك قرر السلطان عمر علي سيف الدين الثالث ـ ملك بروناي ـ عدم الانضمام الى اتحاد ملايو. كما لم يُسمح للأحزاب الاشتراكية بالمساهمة بالحكم في بروناي(٧٣).

في عام ١٩٦٧ تنحى سيف الدين عن السلطة لولده حسن البلقية. وفي عام ١٩٧١ مُنحت بروناي الحكم الذاتي ثم حصلت على استقلالها في عام ١٩٨٤، وتم الإعلان خلال ذلك عن بقائها الى الأبد كبلد ملكي مستقل ديمقراطي مسلم(٧٤).

في عام ١٩٨٥ تأسس الحزب الديمقراطي الوطني البروناني[٢] الذي أعلن عن وفائه للسلطان، وإقامة سياساته على اساس الاسلام، وعدم السماح لغير المسلمين

---

(1) Parti Rakyat Brunei.

(2) Parti Kebangaan Demokratic Brunei)PKD).

بالانتماء اليه.

في عام ١٩٨٨ طالب هذا الحزب السلطان بالتنحي عن رئاسة الحكومة وإنهاء حالة الطوارئ التي عاشتها البلاد على مدى ٢٦ عاماً. فدفع ذلك بالسلطان حسن البلقية لإصدار حكم بحلّ ذلك الحزب.

في عام ١٩٩٠ شجعت الحكومة الشعب على الموافقة على نظام الملكية الاسلامية في ملايو[1] كايديولوجية رسمية للدولة، فأدى هذا الأمر الى تأكيد اكبر على الاسلام والمناسك الاسلامية وسنّ قوانين من قبيل تحريم الخمر والمخدرات في بروناي. وأُعلن في عام ١٩٩٢ عن منع إدخال الكحول الى هذا البلد. وفي عام ١٩٩٣ تغيّر اسم بنك بروناي الوطني الى بنك بروناي الاسلامي، وسنّت قوانين مصرفية اسلامية(٧٥).

على العموم، كان الاهتمام بالاسلام في بروناي، ينصب على الجانب السياسي منه. ورغم عدم امتلاك الحركات الاسلامية المتطرفة لموقع مهم في هذا البلد، إلّا ان اسس حياة الشعب فيه، تقوم على الاصول والمبادئ الاسلامية.

(1) Melayu Islam Beraja / Malay Islamic Monarchy.

هوامش الفصل السابع:

١ ـ ام. سي. ريكلفس، تاريخ اندونيسيا الجديد، ترجمة عبد العظيم هاشمي نيك، طـهران، وزارة الخارجية، ١٩٩١، ص ٤ ـ ٨؛ برنارد ولك، تاريخ اندونيسيا، تـرجمـة ابـو الفـضل علي زاده طباطبائي، طهران، معهد العلوم الانسـانية والدراسـات الثـقافية، ١٩٩٥، ص ١٣١ ـ ١٣٩.

2 - Sven Cederroth, "Indonesia and Malysia", Islam Qutsid the ArabWorld, eds. David Westertund, Ingrar Svanberg, Britian: Curzon Press, 1999, pp. 253 - 277.

٣ ـ ايرا أم. لابيدوس، تاريخ المجتمعات الاسلامية، ترجمـة عـلي بختياري زاده، طـهران، اطلاعات، ٢٠٠٢، ص ٦٦٤.

٤ ـ برنارد ولك، سابق. ايضاً، راجع:

Cederroth, op.cit. pp. 265 - 266.

٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: دليار نوير، الحركات الاسلامية الجديدة في انـدونيسيا، ترجمة ايرج رزاقي ومحمد مهدي حيدر بور، مشهد، ١٩٩١؛ لابيدوس، سابق، ص ٦٧٣.

٦ ـ بهذا الشأن، راجع: برنارد ولك، سابق، لابيدوس، سابق، ص ٦٧٣.

٧ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٣١ ـ ١٠٣٣.

٨ ـ ريكلفس، سابق، ص ١٧٥ ـ ١٨٥.

٩ ـ برنارد ولك، سابق، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٥.

١٠ ـ ريكلفس، سابق، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٧.

١١ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٤٥.

١٢ ـ ولك، سابق، ص ٤٣٠ ـ ٤٣٣.

١٣ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٤٦.

١٤ ـ ريكلفس، سابق، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

١٥ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٩.

١٦ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: دليار نوير، سابق.

١٧ ـ ريكلفس، سابق، ص ٢١٦ ـ ٢١٨.

١٨ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٥٠ ـ ١٠٥١.

19 - Nadir Tamara, "The Ummah: Rising to the Challenges withSpecial Reference to Indonesia", Mohammad Taib Osman, op.cit., pp. 357 - 362.

٢٠ ـ فرد ر. فون، العلاقات ما بين جنوب شرقي آسيا والشرق الأوسط، ترجمة محمود اسماعيل نيا، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩٩، ص ٤٨؛ ايضاً، راجع: دليار نوير، سابق.

٢١ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٥٤.

22 - Cederroth, op.cit. pp. 257, 263 - 264.

23 - Tamara, op.cit., pp. 360 - 363.

٢٤ ـ ولك، سابق، ص ٤٦٨ ـ ٤٧٦.

25 - Cederroth, op.cit., p. 257.

٢٦ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٥٩.

٢٧ ـ نفس المصدر، ص ١٠٥٩ ـ ١٠٦٠.

28 - Rinhard Schutze, A Modern History of the Islamic WorldLondon, New York: I.B. Tauris Publisher, 2000, pp. 118 - 121.

٢٩ ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

George Mc Turnan Kahin, Nationalism and Revolution in Indonesia,Ithaca, London: Cornell University Press, 1970.

٣٠ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٦١ ـ ١٠٦٢.

٣١ ـ ريكلفس، سابق، ص ٣٨٤.

٣٢ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٦٤ ـ ١٠٦٥.

33 - Schutze, op.cit., pp. 167 - 169.

٣٤ ـ ريكلفس، سابق، ص ٤٤٨ ـ ٤٥٢.

35 - The Europa World Year Book, (40th Edition, London: GreshamPress, 1999, voi. 1, s.v. "Indonesia", p. 1764.

٣٦ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٧٠.

37 - Fred R. Vonder Mohden, "Malysian and Indonesian, IslamicMovements and the Iranian Connection", The Iranian Revolution ant Its Global Impact, ed. John L. Esposito (Miami: Florida International University Press, 1990, pp. 241 - 245.

٣٨ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٧١.

٣٩ ـ نفس المصدر، ص ١٠٧٣ ـ ١٠٧٤.

٤٠ ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

Barbara Wastan Andaya; Leonard Y. Andaya, A History of Malysia,Hongkong, London: MC Millan, 1986.

٤١ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٧٥.

42 - Francis Loh Kok Wah and Khoo Boo Teik, Democracy andPractices Richmond (Britian): Curzon Press, 2002, pp. 80 - 82.

43 - Ibid., pp. 81 - 82.

44 - Barbara Wastan Andaya, op.cit., pp. 254 - 264.

45 - Encyclopedia of Islam, New Edition, s.v. "Parti Islam Se Malysia (PAS), (by A.J. Stokvol).

٤٦ ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

Barbara Andaya Watsan, op,cit.

47 - R.S. Milne, Diane K. Mauzy, Malysian Politics Under Mahatir, London, New York: Routledge, 1999, p. 21.

٤٨ ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

Francis Loth Koh Wah, Khoo Boo Teik, op.cit.

٤٩ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٧٩ ـ ١٠٨٠.

٥٠ ـ بهزاد شاهنده، السياسة والحكم في جنوب شرقي آسيا، طهران، ١٩٩٥، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

٥١ ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

R.S. Milne and Diane K. Mauzy, op.cit.

٥٢ ـ علي كتاني، الأقليات المسلمة في عالم اليوم، ترجمة محمد حسين آريا، طهران، امير كبير، ١٩٨٨، ص ١٦٩.

53 - Peter G. Gowing "Moros and Khaek: The Position of MuslimMisorities in the Philippines and Thailand", Reading on Islam in Southeast Asia, ed. Ahmad Ibrahim et. ai., Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp. 181 - 186.

٥٤ ـ احمد عبد الله «الحقيقة الغائبة عن مسلمي بانجسامورو في جنوب الفلبين»، المنار، العدد ٧، السنة ١٢، رمضان ١٤٠٧، مايس ١٩٨٧، ص ٥٧ ـ ٥٨.

٥٥ ـ محمد كاظم توكلي، مسلمو مورو: التاريخ الاجتماعي لمسلمي جنوب الفلبين، طهران، امير كبير، ١٩٨٣، ص ١٦٠ ـ ١٧٦.

٥٦ ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

Samuel K. Tan, Internationalization of the Bangsamoro Strggle, thePhilippines, Quezon City: The University of the Philippines Press, 1993.

57 - "Misuari's Mew War, Phillipine Daily Inquirer, November 21, 2001.

58 - Philippine Head Line News online, May 2, 2002.

59 - "June 22, 2001 GRP - MILF Tripoli Agreement", Kalinaw Minanao Website: http: / www. mindanao. com / kalinaw / peace / grp - milf.htm.

٦٠ ـ احمد فدائي، «مسلمو تايلند»، مشكاة، العدد ٤٦، ربيع ١٩٩٥، ص ٧٢ ـ ٧٣.

61 - Raymond Scupin, "The Social Significance of the Hajj for ThaiMuslim", The Muslim World, :XXII, no. 1 (January 1982), pp. 26 -27.

٦٢ ـ موسوعة عالم الاسلام، تحت اشراف غلام علي حداد عادل، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ج ٦، ٢٠٠١، ذيل «تايلند، المسلمون» (مهدي كريمي).

٦٣ ـ نفس المصدر.

64 - John L. Esposito, Islamic Threat or Reality, New York, Oxford:Oxford University Press, 1992, pp. 11, 36.

65 - David Leake, s.v. "Brunei", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. John L. Esposito, New York, Ixford: Oxford University Press, 1995, voi. 1, p. 232.

66 - Countries of the World and their Leaders (Year book), Detroit, 1992, voi. 1, p. 323.

٦٧ ـ علي جكيني، الاسلام في بروناي، طهران، نشر الهدى، ٢٠٠٠، ص ١٨ ـ ١٩.

68 - The Europa World Yearbook, London: Gresham Press, 40thEdition, 1999, voi. 1, p. 737.

69 - David Leake, op.cit., p. 232.

٧٠ـ علي جكيني، سابق، ص ١٢٧.

71 - See: M.S.H. Mc Arthur, Report on Brunei in 1904, OhioUniversity, Monographie International Studies, Southeast Asia, 1987.

٧٢ـ علي جكيني، سابق، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

73 - The Europa World Yearbook, 1999, voi. 1, p. 737.

٧٤ـ مرتضى أسعدي، عالم الاسلام، طهران، مركز النشر الجامعي، ج ١، ١٩٩٠، ص ٤١٥ـ ٤١٦.

75 - Ibid.

الفصل الثامن

الصحوة الاسلامية في الغرب

لاريب في انّ وجود الاسلام في اوربا يعود الى فترة طويلة. فالمسلمون يعيشون في هذه القارة ويتجولون منذ ما يزيد عن الف عام، بل ومنذ بداية تاريخ الاسلام. فالأندلس التي تعد اليوم جزءاً من اوربا، تأسست فيها على يد المسلمين اروع الحضارات. كما انطلق الاسلام منذ القرن الخامس عشر الميلادي الى قلب اوربا. ولاشك في انّ جوانب من الحضارة الاسلامية أغنت التراث الفكري والفني الاوربي.

للأسف، انّ في اوربا من صوّر المسلمين امة بلا حضارة ولا ثقافة، ورسم للاسلام صورة قميئة اما للارتفاع بمعنويات الصليبيين أو لتبرير التوسعية الاستعمارية، او لاقناع الاوربيين بتفوقهم المعنوي. غير انّ تلك الصورة المشوّهة عن الاسلام والتي كانت سائدة في اوربا منذ القرن الثاني عشر وحتى القرن الرابع عشر الميلادي،كانت بسبب عقدة النقص التي كان يعاني منها الاوربيون.

رغم هذا كله، انطلق بعض الكتّاب في الفترة الأخيرة لاعتبار الاسلام الركيزة الثالثة في الحضارة الاوربية الى جانب الركيزتين اليونانية ـ الرومانية، واليهودية ـ

المسيحية، واكدوا على انّ الحضارة الاوربية مدينة للحضارة الاسلامية(١).

لابد من النظر الى الصحوة الاسلامية في الغرب بطريقة اخرى. فوضع الاسلام والمسلمين في الغرب، يختلف اختلافاً جوهرياً عما هو الحال في البلدان الاسلامية. فالبلد لا يُعدّ اسلامياً إلّا اذا كان المسلمون فيه أغلبية. اما الحياة في الغرب، فهي حياة خارج نطاق دار الاسلام. لذلك يختلف وضع الاسلام والمسلمين في البلدان التي يشكل فيها المسلمون اقليه. ولهذا يواجه هؤلاء المسلمون قضايا متباينة.

على العموم، دخل الاسلام الى اوربا والغرب، عن طريق الهجرة، عدا اوربا الشرقية ـ لاسيما البوسنة وألبانيا ـ حيث نجد المسلمين فيها، من السكان المحليين الذين أسلموا.لذلك كان وجود المسلمين في المناطق الاخرى من اوربا، نادراً الى ما قبل الحرب العالمية الثانية، ولم يكن إلّا في قالب بعض الوفود وممثليات البلدان الاسلامية، وبعض الشخصيات الاسلامية المتنورة كالسيد جمال الدين الأسد أبادي.

في امريكا، رغم انّ المسلمين الاوائل الذين دخلوا هذه القارة، كانوا على ما يبدو من بحارة السفن التي قادها كريستوفر كولمبس لاكتشاف تلك القارة، ولكن منذ ذلك الحين كان بين السود الذين حُملوا من افريقيا الى امريكا خلال تجارة العبيد، عدد من المسلمين أيضاً.

التنوع الواسع للمسلمين في اوربا من حيث الخلفية القومية، والمناطق التي انحدروا منها، واللغات التي يتحدثون بها، والخصوصيات الاجتماعية ـ الاقتصادية، والاتجاهات الدينية، وتاريخ الاستيطان، يجعل من العسير تقديم صورة عامة وشاملة للمسلمين في اوربا الغربية او في الغرب عموماً(٢).

لربما بالامكان تمييز أربع مجاميع تاريخية للمسلمين فياوربا هي:

١ ـ مسلمو شرقي اوربا من بقايا عصر الامبراطورية المغولية؛ ٢ ـ مسلمو شرقي اوربا من بقايا عصر الامبراطورية العثمانية، ويتواجدون في صربيا، والجبل

الأسود، والبوسنة والهرسك، وألبانيا، ومقدونيا، وبلغاريا، واليونان؛ ٣ ـ المسلمون المهاجرون الى اوربا وهم اما اصحاب اتجاهات اسلامية جهادية، او من غير الاسلاميين؛ ٤ ـ المسلمون الذين هربوا من يوغسلافيا السابقة خوفاً من سياسة التطهير العرقي(٣).

اضافة الى هؤلاء، لابد من الاشارة الى الاوربيين الذين اعتنقوا الاسلام خلال العقود الاخيرة والذين يتجاوز عددهم مئات الآلاف، وتركوا تأثيراً على اوربا يفوق عددهم بكثير.

بدأت هجرة المسلمين الى اوربا الغربية بأعداد كبيرة منذ الستينات. والتحقت بهؤلاء المهاجرين اعداد كبيرة من اسرهم لاسيما منذ السبعينات.وكان هؤلاء قلقين في بادئ الأمر ازاء الهوية الاسلامية للجيل الثاني، فحاولوا الحفاظ عليها بشتى السبل(٤)، ثم انطلقوا فيما بعد للدعوة للاسلام بدافع من الواجب الديني. لذلك شكلت الجهود لحفظ الهوية الاسلامية، وايجاد وتوسيع مجتمع الأقلية المسلمة، النواة المركزية للصحوة الاسلامية في الغرب.

على هذا الأساس، بدأت نشاطات واسعة من قبل المسلمين في الغرب في المجالات الثقافية والاجتماعية والسياسية، واتجه المسلمون لتشييد المساجد، والجمعيات الاسلامية، والدخول الى النظام السياسي في البلدان المضيفة، من اجل تحقيق الاهداف الاسلامية. ويدل اتساع هذه المؤسسات في الغرب على صحوة ويقظة الأقلية المسلمة هناك(٥).

رغم انّ ظهور المؤسسات الاسلامية في اوربا، كان برغبة من المسلمين انفسهم، ولكن لا يمكن كذلك تجاهل دور المنظمات الاسلامية الدولية التي تسعى للحصول على موطىء قدم بين المسلمين هناك. ومع ذلك لا ينبغي تصور انّ جميع الجمعيات والمؤسسات والمساجد الاسلامية فياوربا، مرتبطة بدولة أجنبية، كما هو حال تلك المؤسسات المرتبطة بوزارة الديانة التركية. اضف الى ذلك، انّ كثيراً من تلك الجمعيات والمؤسسات انبثقت من داخل تلك المجتمعات من اجل تلبية حاجاتها.

كما لا يخفى ان بعضها مرتبط ببعض الفصائل والكتل كالجماعة الاسلامية الباكستانيه(٦).

نظراً لما يتمتع به الغرب من اجواء مساعدة، لذلك اصبح مكاناً ملائماً لنشاط الناشطين والعاملين الاسلاميين. وتعود تلكالنشاطات الى زمان زعيم الصحوة الاسلامية الكبير السيد جمال الدين، ومن ثم الى اتباعه مثل محمد عبده. وكان السيد جمال الدين قد أصدر في اوربا مجلة «العروة الوثق» باللغة العربية عام ١٨٨٤، وذلك من اجل نشر الأفكار الاسلامية.ثم تواجد من بعده في الغرب، عدد كبير من الناشطين الاسلاميين.

سمح تزايد دخول بلدان الشرق الاوسط بسبب بيع البترول خلال الستينات والسبعينات، لعدد كبير من طلبة البلدان الاسلامية للدراسة في الجامعات الغربية. فأصبح هؤلاء الطلبة اهم قاعدة لانتشار الاسلام في الغرب بعد تأسيسهم للجمعيات والمؤسسات الاسلامية في اوربا وأمريكا.كما أدى القمع الذي مارسته الحكومات المستبدة في الدول الاسلامية، ضد الناشطين الاسلاميين ولاسيما طلبة الجامعات، الى ايجاد ردة فعل لدى الطلبة المسلمين في الخارج، ودفعتهم لممارسةأعمال جديدة مثل اقامة الندوات، واصدار الصحف كآفاق اسلامية[1]، والاتحاد وبعض المجلات كالاعلام الاسلامي، وتفعيل دور الجمعيات المحلية(٧).

بالنتيجة،اصبح الغرب ملجأ ومهداً لنمو واتساع كثير من المنظمات والحركات الاسلامية، التي تنتمي الى ايران، والجزائر، وتركيا، والعالم العربي، كجبهة الانقاذ الاسلامي فيالجزائر، وحزب الرفاه التركي بزعامة نجم الدين اربكان(٨).

العامل الآخر المؤثر في اتساع الاسلام والصحوة الاسلامية في الغرب، كان فشل التيارات السياسية الاجتماعية المنافسة للاسلام في الغرب. ففشل وانكسار حركات مثل تلك التي ظهرت على يد مارتن لوثر واليساريين في اوربا وامريكا،

(1) Islamic Horizons.

ادى الى الاقبال على الاسلام، حتى انّ بمقدورنا ملاحظة ذلك الاقبال بين سياسيين ومفكرين اوربيين معروفين مثل روجية غارودي، وتحولوا الى انشط المسلمين والدعاة للاسلام في اوربا.

الفراغ المعنوي الذي يعاني منه الغرب دفع بعدد كبير من المثقفين والمفكرين الغربيين لدراسة الاسلام، ومن ثم اعتناقه. وتكشف دراسة دور هؤلاء المسلمين في الغرب، عن انهم كان لديهم تأثير كبير على احقاق حقوق المسلمين في الغرب وتبلور المؤسسات والجمعيات الدينية والاسلامية(٩).

كثير من تلك النزعات نحو الاسلام، كانت بسبب الدراسات التي قام بها بعض المفكرين الغربيين لمعرفة الاسلام والعالم الاسلامي، مثل مونتغمري واط، ولويس ماسينيون، وادوارد براون، وآناماري شيمل، وهنري كوربن.

وكان لبعضهم مثل آناماري شيمل، معرفة عميقة بالعالم الاسلامي، وألّفوا الكتب في الاسلام، والفلسفة الاسلامية، والعرفان الاسلامي، والأدب الاسلامي والمعارف الاسلامية، فكان لتلكالكتب، تأثير مباشر على استقطاب المثقفين والواعين نحو الاسلام.

كذلك لعبت الثورة الاسلامية الايرانية دوراً مهماً في حصول الصحوة في الغرب. وكان للفصائل الايرانية ذات النزعة الاسلامية في الغرب تأثير كبير على تنوير أفكار عامة الشعب الايراني لاسيما في أعقاب هجرة الامام الخميني من العراق الى باريس. فاستطاع الامام الخميني استثمار الاجواء السياسية الغربية والاعلام الغربي لصالح القضية الاسلامية في ايران. كما انّ إقامة الامام الخميني في باريس، ضاعف من نشاط الفصائل والتنظيمات الاسلامية، ونشر الاسلام في الغرب، لاسيما في اعقاب انتصار الثورة الاسلامية، حيث اتجهت جميع الأنظار في الغرب نحو الاسلام السياسي.

كذلك من العوامل المؤثرة على الصحوة الاسلامية وتوسعها في الغرب، روح العداء والمناوءة للاسلام في الغرب. ويكتفي بذكر مثالين على ذلك، الأول صدور

كتاب الآيات الشيطانية في انجلترا، والثاني موضوع حجاب المسلمات في فرنسا. فقد تحوّل هذان الحدثان ـ وعلى عكس إرادة السياسيين الغربيين ـ الى منعطف في الحياة السياسية ـ الاجتماعية للمسلمين في الغرب، بحيث اقبل الكثير من الشباب على التنظيمات ذات الاتجاه الاسلامي، بينما كانوا قبل ذلك يُستقطبون من قبل الحركات اليسارية والمناهضة للتمييز العنصري(١٠).

من القضايا التي يواجهها المجتمع المسلم في الغرب، قضية تقسيم المسلمين الى طوائف وجماعات على اساس الأعراف والقوميات والبلدان التي هاجروا منها. وبُذلت محاولات عديدة لحل هذه المعضلة من خلال تقديم الاسلام بعيداً عن شوائب الثقافات المحلية والخلفيات التاريخية، من اجل ان يصون المسلمون هويتهم كفئة ايديولوجية وليس كمجتمع قومي(١١).

رغم بعض النجاحات التي تحققت للمسلمين في مضمار معرفة بعض حقوقهم وايجاد مؤسسات ومراكز لتلبية احتياجاتهم وحفظ هويتهم الاسلامية، لكنهم تعرضوا لبعض الاخفاقات التي يرجع الجزء الكبير منها الى تمزق المسلمين وعدم انتمائهم الى جبهة مشتركة في اوربا(١٢).

من الامور التي عملت على زيادة الوعي لدى المسلمين وايقافهم على الاخطار التي تتهددهم في الغرب، هي بعض وجهات النظر والآراء التي راح يطلقها بعض الغربيين تجاه المسلمين والاسلام. فيرسم ونستون تشرشل ـ عضو البرلمان وحفيد رئيس الوزراء الانجليزي الشهير ـ صورة مرعبة لبريطانيا بسبب الأخطار التي يشكلها المسلمون عليها، ويطالب جون ماري لوبن زعيم الجبهة الوطنية الفرنسية بوضع حد للإسلام في فرنسا ويعلن فرانتز شونهوبر، زعيم الحزب الجمهوري الألماني اليميني، ان لواء الاسلام الأخضر لن يرفع في سماء المانيا قط، ويعد الحزب التقدمي الدانماركي الدانماركيين بدانمارك من دون مسلمين(١٠).

من افرازات مثل هذه المواقف، اندفاع المسلمين الاوربيين للمساهمة، عبر شتى الطرق وفي مختلف المستويات، في السياسة العامة للبلدان الاوربية، وفي الحكومات

المحلية والوطنية، وفي وسائل الاعلام.

رغم ان عدداً كبيراً من المسلمين قد سكن في اوربا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، ورغم تأسيس العديد من المنظمات الاسلامية فيها على مدى العقود السابقة، الا انهم لم يظهر لهم تأثير مهم على الساحة العامة الاوربية إلّا منذ نهاية الثمانينات. كما تُعدّ قضيتا رشدي، والحجاب الاسلامي، منعطفاً مهما على هذا الصعيد(١٣).

١ ـ الصحوة الاسلامية في بريطانيا

يبلغ عدد المسلمين في بريطانيا نحو مليونين. وتعود بداية هجرة المسلمين الى بريطانيا، الى القرنين ١٨ و ١٩، وهما القرنان اللذان شهدا ظهور الاستعمار البريطاني في العالم الاسلامي. وكان اليمنيون العدنيون اول مجموعة مسلمة مهاجرة لهذا البلد، والتي كانت تعمل كبحارة على ظهر السفن البريطانية. وشيّد هؤلاء اول مسجد في بريطانيا عام ١٨٧٠(١٤). ومعظم مسلمي بريطانيا، ينحدرون من بلدان شبه القارة الهندية، ولذلك يصطبغ الاسلام في هذا البلد بصبغة شبه القارة عموماً. ومعظم المسلمين في بريطانيا على المذهب الحنفي، ومن اتباع الفرقة البريلوية(١٥).

الوجود الكبير للمسلمين في بريطانيا، كان بفعل هجرةالعمال خلال الستينات والسبعينات، ويسير المسلمون البريطانيون في التعامل مع المحيط الجديد، وفق استراتيجية ذات حدين في مضمار احياء الاسلام خارج نطاق دار الاسلام. فهم يستخدمون من جانب كل جهودهم لتأسيس المؤسسات الضرورية لأداء الفرائض والطقوس الدينية، ويسعون من جانب آخر لخلق محيط مناسب للحياة الاسلامية من خلال الدخول الى المؤسسات البريطانية(١٦).

الاحصائيات تشير الى انّ عدد المساجد المسجلة في بريطانيا حتى عام ١٩٦٣، كان ١٣ مسجداً، لكنه ارتفع الى ٩٩ مسجداً عام ٩٧٥، و١٩٣ مسجداً عام ١٩٨٠، و٣١٤ مسجداً عام ١٩٨٥، و٤٥٢ مسجداً عام ١٩٩٠(١٧).

الارتفاع المطرد في عدد المساجد، ساعد كثيراً على حفظ الهوية الاسلامية للمسلمين، وانتشار الاسلام في بريطانيا. كما انه يكشف في نفس الوقت، عن القلق الجاد لدى المسلمين، ازاء الحفاظ على هويتهم الاسلامية وأبنائهم وجيل الشباب. ولذلك تؤكد الدراسات على تزايد عدد المسلمين الذين يرتادون المساجد ـ لاسيما الشباب ـ منذ الثمانينات(١٨).

منذ الستينات نشط المسلمون البريطانيون من اجل ايجاد محيط اسلامي مناسب لتعليم وتربية أبنائهم، فأسسوا وكالة التعليم الاسلامي[1] في عام ١٩٦٦ لهذا الغرض(١٩). وتكللت الجهود الرامية لأسلمة الوضع التعليمي ومحتواه، بالنجاح، في نهاية الثمانينات، عند ظهور قانون التعليم الجديد في بريطانيا. فنجم عن ذلك ايجاد تغييرات في شروط التعليم لصالح المسلمين، وتمهد الطريق لتأسيس مدارس اسلامية فيها(٢٠).

فضلاً عن المساجد، تم في بريطانيا ايجاد وتأسيس المؤسسات، والمدارس، والكليات والجامعات الاسلامية. وانطلقت ضمن هذا المجال المؤسسة الاسلامية في مدينة ليسستر بطبع ونشر الكتب والكراريس الاسلامية والسياسية للاطفال والناشئة، وتعهدت مؤسسة التبليغ الاسلامي بالدعوة للاسلام، وتنظيم دروس وجلسات القرآن، وصلاة الجماعة في سائر أرجاء بريطانيا. وتأسست كلية اسلامية بجهود الدكتور زكي بداوي، الرئيس السابق للمركز الثقافي الاسلامي بلندن. كما تأسست المدرسة الاسلامية بلندن التي تُعدّ رائدة في التعليم الاسلامي، بدعم وجهود يوسف اسلام الذي كان مغنياً بريطانياً سابقاً(٢١).

بدأ المسلمون في بريطانيا نشاطات مكثفة منذ السبعينات من اجل اصلاح القوانين واحقاق حقوقهم الاجتماعية. ولتحقيق هذا الغرض قاموا بتأسيس العديد من المنظمات والاتحادات مثل اتحاد المنظمات الاسلامية في بريطانيا (UMO)،

---

(1) Muslim Educational Trust.

ومجلس المساجد، ومجلس أئمة الجماعة، والمركز الثقافي في مسجد ريجنتس. وعمل المسلمون كذلك على تعزيز وجودهم من خلال تغيير بعض القوانين مثل قوانين الاسرة، بحيث تنسجم مع القوانين الاسلامية(٢٢). وعملت هذه الامور على تفعيل نشاطاتهم السياسية المحلية والوطنية. ونجح بعضهم لأول مرة ان يكون عضواً في مجلس بلدية برادفورد، وأصبح لهذه المدينة رئيس بلدية مسلم، لأول مرة في تاريخ حياتها(٢٣).

مع نشر كتاب الآيات الشيطانية، في انجلترا عام ١٩٨٨، وصدور فتوى الامام الخميني التاريخية ضد مؤلفه المرتد سلمان رشدي، دخلت الصحوة الاسلامية في اوربا مرحلة جديدة. وظهرت اولى ردود الفعل على ذلك العمل، على يد المسلمين البريلويين الذي يكنون احتراماً كبيراً للرسول محمد (ص)، ثم أعقبهم المسلمون الآخرون، والبلدان والحكومات الاسلامية.

في الحقيقة انّ قضية سلمان رشدي، وتظاهرات المسلمين في الغرب، لم تكن تتصل بكتاب الآيات الشيطانية فقط، لأنها لم تكن المرة الاولى التي تهان فيها شخصية الرسول الاكرم محمد (ص)، لكن القضية، فضلاً عن الاهانة، تتصل بالواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين في اوربا، كالتمييز العنصري، وحقوقهم كأقلية(٢٤). وبرهنت قضية سلمان رشدي للمسلمين في بريطانيا انّ باستطاعتهم تحقيق اهدافهم وتطلعاتهم، بصفتهم جزءاً من امة واحدة(٢٥).

خلال قضية سلمان رشدي، تشكلت لجنة باسم لجنة العمل البريطانية حول الشؤون الاسلامية[1]، لمواجهة انتشار الكتاب، وتقوّت المنظمات والمراكز الاسلامية في هذا البلد. من جانب آخر تهمش دور بعض المنظمات الاسلامية المستقرة في الغرب والتي وُجدت بالدولارات النفطية لبعض الدول العربية، وتعاظم الاسلام الثوري(٢٦).

---

(1) UK Commitee of Action on Islamic Affairs (DKCIA).

يُعدّ كليم صديقي أحد الناشطين المعروفين بين المسلمين البريطانيين، وكان رئيس المؤسسة الاسلامية بلندن، ومعروف بدعمه للثورة الاسلامية في ايران. حيث سعى خلال الاجتماعات التي شهدتها بريطانيا في عام ١٩٩٠، الى تأسيس برلمان للمسلمين البريطانيين. وكان الهدف من ذلك هو ان تتحدث هذه المؤسسة بقوة عن لسان المسلمين في بريطانيا، ولتنظيم شؤونهم في المجتمع البريطاني، من اجل متابعة الاهداف التي عيّنها الاسلام للمسلمين والتي من بينها دعوة غير المسلمين للاسلام. وافتُتح هذا البرلمان عام ١٩٩٢، وتحولت به الأقلية المسلمة البريطانية، الى مجتمع سياسي(٢٧).

كان لتأسيس هذا البرلمان انعكاس واسع جداً في وسائل الاعلام البريطانية والمجتمع البريطاني. فكان تأسيسه في أعقاب قضية رشدي، تدبيراً لحل بعض القضايا والمشاكل التي افرزتها تلك القضية، كما كشف عن قوة وتضامن المجتمع المسلم في بريطانيا.

وكان للضربة النفسية الناشئة عن المجازر التي ارتكبت بحق المسلمين في البوسنة والهادفة الى استئصالهم، دور ايضاً في فتح عيونهم وذهنياتهم وخلق ردود الفعل المناسبة عندهم. لذلك اتجهوا لتنظيم شؤونهم وأوضاعهم السياسية والاجتماعية والدينية، والسعي للانسجام في اهدافهم مع الامة الاسلامية.

انبثقت عن برلمان المسلمين البريطانيين مؤسسات فرعية مثل لجنة حقوق الانسان، ولجنة بيت المال الاسلامي، والتي تهدف الى حفظ حقوق المسلمين، وأداء بعض النشاطات والأعمال الخيرية.

على صعيد آخر، لم يعمل انشغال البرلمان بأوضاع المجتمع المسلم في بريطانيا، على عدم اهتمامه بالمجتمع العالمي للمسلمين. فكان من اهتمامات هذا البرلمان خارج نطاق المجتمع البريطاني، تعبئة المسلمين، وتقديم المساعدات المالية لسائر مسلمي العالم مثل الشيشان(٢٨). ويرى بعض المراقبين انّ برلمان مسلمي بريطانيا ستكون له مكانة خاصة، وسيكون بمقدوره اتخاذ بعض الخطوات القانونية التي تصب في

صالح أهداف المسلمين ومصالحهم(٢٩).

٢ ـ الصحوة الاسلامية في فرنسا

تعود بداية وجود المسلمين في فرنسا، الى القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي بدأت فيها فرنسا وجودها الاستعماري في البلاد الاسلامية. ورغم ذلك لم يكن للمسلمين وجود محسوس في فرنسا، ما قبل السبعينات(٣٠).

معظم المسلمين المقيمين في فرنسا، هم من المسلمين الذين هاجروا اليها من شمال أفريقيا. ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية، كانت فرنسا تعاني من قلة الأيدي العاملة، لذلك شجّع الفرنسيون، المسلمين على الهجرة اليها(٣١). فأصبح الاسلام عند المسلمين المهاجرين من شمال افريقيا بمثابة دين الجيل الماضي، ويكاد الجيل الثاني، لا يتذكر من الاسلام إلّا الإسم.

كان يقف على رأس النشطاء الاسلاميين في فرنسا، الطلبة المسلمون الذين قدموا الى هذا البلد من الشرق الاوسط وشمال افريقيا للدراسة، ولديهم النية في العودة الى بلدانهم(٣٢).

من جانب آخر، كانت سياسة الحكومة الفرنسية منذ البداية، الحيلولة دون ظهور مؤسسات وتكتلات اسلامية، والسعي لتذويب المسلمين في المجتمع الفرنسي وثقافته. فالنظام التعليمي الفرنسي العلماني، لا يرفض اي تعليم ديني فحسب، وانما يحظر استخدام اي رمز ديني من قبل الطلبة ايضاً. وعلى هذا الاساس ليس باستطاعة المسلمين استخدام المدارس لتعليم ابنائهم دينياً. ولهذ السبب تحولت معظم المساجد منذ الثمانينات الى مراكز لتعليم ابناء المسلمين الذين اخذت أعدادهم تتزايد باطراد(٣٣).

ما قبل الثمانينات، لم يكن لدى المسلمين الفرنسيين اي تكتل او تنظيم يمكن ان يساعدهم على الاحتفاظ بهويتهم الاسلامية(٣٤). وظهرت في أعقاب ذلك بعض الأعمال التي تهدف الى زيادة عدد المساجد وبلورة بعض المؤسسات الاسلامية.

وظهرت تلك الأعمال والنشاطات في ظل اجواء كانت تعارض بشدة مثل ذلك التوجه، ولذلك ينبغي عدها انجازاً كبيراً للمسلمين في طريق الحفاظ على هويتهم الاسلامية.

تكشف الاحصائيات عن انّ عدد المساجد في فرنسا كان يبلغ ١٣١ مسجداً قبل عام ١٩٧٦، لكنها ازدادت الى ٣٢٢ عام ١٩٨٠، والى ٩٤١ مسجداً عام ١٩٨٥(٣٥). ويكشف هذا التصاعد الكبير في الأرقام، عن النشاط الواسع المكثف الذي يبذله المسلمون من اجل الدفاع عن هويتهم الاسلامية والحفاظ على مناسكهم وطقوسهم الدينية.

أثارت قضية سلمان رشدي، ردود فعل لدى المسلمين في فرنسا. وأثبتت تظاهرات المسلمين في الميدان الجمهوري بباريس، انّ المسلمين المهاجرين، غير راغبين في الذوبان في الثقافة الفرنسية(٣٦). وأجبرت بعض الأحداث السياسية والاجتماعية، كثيراً من المسلمين الفرنسيين على العودة للاسلام من جديد، وإدراك دورهم كمسلمين في المجتمع الفرنسي بشكل أفضل(٣٧).

من جانب آخر دفعت تلك التغييرات والأحداث الحكومة الفرنسية الى التراجع خطوةً الى الوراء عن سياستها الرامية الى اذابة المسلمين في ثقافة المجتمع الفرنسي(٣٨).

منذ بداية الثمانينات ظهرت على مسلمي فرنسا مراعاة واضحة للاصول والتعاليم الاسلامية. ولا يمكن تجاهل دور الثورة الاسلامية الايرانية في تلك العملية. ولذلك تصاعد الوعي الديني لدى المسلمين الى درجة بحيث جاء في صحيفة «زودويشه زايتونغ» انه لا يوجد أي مركز صناعي في فرنسا، إلّا وفيه مصلى للمسلمين، رغم انّ الحكومة الفرنسية تسعى بشتى السبل للحيلولة دون تأسيس مساجد جديدة للمسلمين(٣٩).

فضلاً عن ذلك، اخذ الاسلام ينتشر بسرعة كبيرة بين الفرنسيين انفسهم. فقد اعتنق الاسلام الى اليوم نحو ١٥٠ ألف فرنسي. ومن بين العوامل التي دفعت

الفرنسيين للإقبال على الاسلام، هو النظام الإخلاقي الذي يتميز به الاسلام بعد مصادرة الغرب للقيم الاخلاقية. ولذلك نلاحظ منذ عدة اعوام ظهور انبعاث اسلامي لا سابقة له في فرنسا، مع تعاظم نزعة الغربيين نحو الاسلام(٤٠).

لابد من البحث عن كثير من الخطوات التي اتخذتها الحكومة الفرنسية ضد المظاهر الاسلامية كالحجاب، في قلقها من التعاظم المطرد للاسلام في فرنسا. فقد اصبح الاسلام الدين الثاني في هذا البلد، وزاد عدد المسلمين فيه عن خمسة ملايين نسمة او ما يؤلف ٩٪ من نفوسه. وتُعدّ فرنسا في هذا اليوم اول بلد اوربي من حيث عدد المسلمين، عدا روسيا.

من جانب آخر، فالمسلمون الشباب الذين يعانون كثيراً من أزمة الهوية، وجدوا في العودة للاسلام حلاً لتلك الأزمة. ومثل هذ الانتخاب يضعهم غالباً في مواجهة الاصول السياسية للمجتمع العلماني الفرنسي، مما يؤدي الى ظهور توترات تبعث القلق لدى الحكومة الفرنسية. ويسعى البعض من خلال طرح بعض المشاريع والأفكار مثل الاسلام الفرنسي، لحل تلك المشكلة وإذابة الأقلية المسلمة في المجتمع الفرنسي(٤١). والاسلام الفرنسي، هو نوع جديد من الاسلام ينسجم من حيث النظرية والعمل مع النظام غير الديني(٤٢).

في عام ١٩٨٩ وفي اعقاب منع السلطات الفرنسية لدخول الطالبات المسلمات الى المدارس بالحجاب الاسلامي،هبّ المسلمون الفرنسيون معترضين على ذلك، وظهرت تغييرات اساسية في الحركة الاسلامية بفرنسا، واخذ ينضم اليها الشباب المسلم المثقف، بينما كان يقتصر الانضمام اليها قبل تلك الاحداث، على التقليديين(٤٣).

قبل حادثة ١١ أيلول، كانت تنشط في فرنسا حركات اسلامية عديدة بوصفها حركات تعمل في المنفى، رغم ان بعضها لا يزال يعمل بشكل صريح او من خلال بعض الواجهات. وينتمي الناشطون في هذه الحركات بشكل عام الى المغرب، والجزائر، وتونس. ولجبهة الانقاذ الجزائرية نفوذ واسع بين المسلمين الفرنسيين.

ومنذ عام ١٩٩١، ظهر تنظيم اخوان الجزائر لنشر رسالة تلك الجبهة في فرنسا، والتي تهدف الى اقامة حكم اسلامي في الجزائر.

للجماعة التبليغية الجزائرية، نشاط واسع في فرنسا ايضاً، ولعبت دوراً مهماً في جذب الشباب نحو الاسلام. ولحركة النهضة التونسية التي اسسها راشد الغنوشي، نشاطات واسعة في فرنسا منذ الثمانينات وفي اعقاب حملة القمع التي طالت الاسلاميين بتونس.

فضلاً عن هذه الفصائل والحركات، هناك نشاط في فرنسا لعلويي الجزائر والشيعة الامامية والاسماعيلية. ونظراً لوجود اقلية تركية في فرنسا، هناك حركة تركية ذات نزعة اسلامية، مرتبطة بالاسلاميين الاتراك، مثل أربكان، لها نشاط في فرنسا.

الاسلاميون الفرنسيون لهم العديد من المجلات والصحف مثل مجلة الانسان التي تصدر في باريس منذ عام ١٩٩١. وقام الناشطون الاسلاميون في الثمانينات بتأسيس اتحاد المنظمات الاسلامية الفرنسية (UPIF)، على اساس أفكار الاخوان المسلمين، للدفاع عن مصالح المسلمين. وقام هذا الاتحاد في اعقاب قضية رشدي، بتأسيس لجنة لمجابهة كتاب الآيات الشيطانية(٤٤). وعملت السياسة اللامرنة للحكومة الفرنسية على حث المسلمين من اجل التضامن فيما بينهم ودفعهم لمزيد من الانسجام والتلاحم(٤٥).

٣ ـ الصحوة الاسلامية في المانيا

منذ الستينات هاجر العمال المسلمون لاسيما من تركيا، الى المانيا التي كانت بحاجة الى الأيدي العاملة. وتبلور على ضوء تلك الهجرة، المجتمع المسلم في المانيا. ويبلغ عدد المسلمين في المانيا نحو ٨و١ مليون نسمة، معظمهم من الأتراك، فيما يبلغ عدد الاكراد المهاجرين من تركيا نحو ٤٠٠ ألف نسمة.

شيد المسلمون في ألمانيا العديد من المساجد، والمؤسسات، والمراكز الاسلامية.

فضلاً عن المركز الاسلامي في هامبورغ، وهو مركز شهير ومتعلق بالشيعة الايرانيين، هناك مراكز اخرى في مونيخ، وآخن، وغيرها، على صلة بالاخوان المسلمين المصريين والسوريين. ولكن تعود معظم المنظمات والمراكز الاسلامية الفعالة في المانيا، الى المهاجرين الاتراك.

بدأ المسلمون نشاطات واسعة من اجل الحفاظ على هويتهم الاسلامية واستحصال حقوقهم المدنية، وارتفع عدد المساجد والمصليات في المانيا الى نحو ٧٠٠ مسجد ومصلى(٤٦).

منذ السبعينات، كان معظم الفصائل والحركات التركية المقيمة في المانيا، من بين الحركات التي خطرت الحكومة التركية نشاطها في الاراضي التركية، مثل منظمة «ملي غوروش»[١]، والنورجية، وحركة سليمانية، حيث تعتبر المنظمة الاولى اشهرها، وقد وُجدت في منتصف السبعينات على يد حزب النجاة الاسلامي الذي يتزعمه اربكان، والذي تغير الى حزب الرفاه.

فهذه المنظمة التي تعارض العلمانية في تركيا، لديها نشاطات واسعة في اوربا،لاسيما في المانيا. وكان لها حتى عام ١٩٩٤ اتصال بـ ٥٣٩ مسجداً، كما لديها علاقات حميمة مع الاخوان المسلمين، والمركز الاسلامي في كولن(٤٧).

انتصار الثورة الاسلامية في ايرن، ضخّ روحاً جديدة في جسم المنظمات والفصائل الاسلامية في تركيا. وقد انتقلت هذه المنظمات والفصائل من تركيا الى البلدان الاوربية بشكل خاص، في اعقاب الانقلاب الذي قام به العسكر.

وتركت هذه المنظمات تأثيراً على التطورات السياسية في تركيا(٤٨). وتأثرت منظمة «ملي غوروش» بالثورة الاسلامية الايرانية، وكان لبعض أعضائها نزعة اكبر نحو الثورة الاسلاميةوالجمهورية الاسلامية الايرانية، فانفصلوا عن تلك المنظمة،وقاموا بتأسيس الجماعة التبليغية بزعامةجمال الدين كابلان، الذي اسس

---

(1) Milli Gorus.

في عام ١٩٨٤ اتحاد الجوامع والمجتمعات الاسلامية، وظل يسعى لتأسيس جمهورية اسلامية في تركيا حتى وفاته عام ١٩٩٥(٤٩).

كانت حركة «سليمانية»، هي الفصيل التركي الآخر الذي كان نشطاً في اوربا، لاسيما ألمانيا. وقد سعت هذه الحركة الى جانب الحركة النورجية لتطبيق الشريعة في تركيا. كما نشطت في المانيا من اجل الدفاع عن هوية المسلمين، وتأسيس المساجد والمراكز الاسلامية، وافتتاح دروس القرآن، والدعوة للاسلام(٥٠).

من اهم النشاطات التي يبذلها المسلمون في المانيا، تلك التي تسعى لادخال التعليم الديني الى مناهج المدارس الألمانية التي يدرس فيها أبناء المسلمين. فحقق المسلمون نجاحات عديدة على هذا الصعيد(٥١). وتم افتتاح العديد من الدورات لتدريس ابناء المسلمين القرآن الكريم والتعاليم الاسلامية ضمن مناهج استثنائية. وتشير الأرقام الى اشتراك ٩٠٪ من الطلبة المسلمين في دروس التعليمات الاسلامية، و ٥٠٪ منهم في دروس القرآن،وهو ما يُعدّ عاملاً قوياً في حفظ الهوية الاسلامية للمجتمع المسلم الألماني(٥٢).

المسلمون من اصل ألماني، رغم انّ عددهم لا يزيد عن بضعة آلاف، إلّا انهم يلعبون دوراً مهماً وفاعلاً في المجتمع الالماني. فهؤلاء المسلمون الذين معظمهم من الشباب يقدّمون مساعدات كثيرة لبلورة المؤسسات الاسلامية في ألمانيا. ولولا جهود هؤلاء ومساعيهم لما كان بمقدور تلك المؤسسات ان تتطور وتتعزز(٥٣). ومن أشهر هؤلاء المسلمين الألمان، شخص يدعى مراد ويلفرد هافمن، سفير المانيا السابق في المغرب. وحينما اسلم خلال فترة سفارته، لعب دوراً فاعلاً في التعريف بالاسلام والدفاع عنه لاسيما من خلال وسائل الاعلام الألمانية، خاصةً بعد انتهاء مهام عمله في المغرب. ولذلك عبّرت عنه وسائل الاعلام الألمانية بالمسلم الاصولي.

لعب هذا الرجل ومن كانوا على شاكلته، دوراً مهماً في تأسيس المدارس الاسلامية واعداد مناهج وبرامج تعليم أولاد المسلمين في المانيا،والحفاظ بالتالي

على الهوية الاسلامية ورسالة الاسلام العالميه(٥٤).

فضلاً عن البلدان الاوربية التي ذكرناها، هناك مسلمون في البلدان الاوربية الاخرى ايضاً. فيبلغ نفوس المسلمين في بلجيكا نحو ٣٠٠ ألف نسمة، فيؤلفون بذلك نحو ٣٪ من نفوس البلاد. وكان معظم هؤلاء قد هاجروا بعد الحرب العالمية الثانية ومنذ الستينات، من شمال افريقيا وتركيا. وفي بداية السبعينات تأسس أول مسجد للمسلمين في بروكسل، ثم تصاعد العدد حتى بلغ في نهاية الثمانينات نحو ٣٠٠ مسجد، وحسينية، ومحفل اسلامي في بلجيكا(٥٥).

في ١٩٦٩، بدأ المركز الاسلامي ـ الثقافي البلجيكي نشاطه. فبذل هذا المركز جهوداً كبرى لتعليم الشؤون الدينية، وحفظ عقائد المسلمين، وتعريف الاسلام لغير المسلمين، واقامة المراسم الدينية. وكان من ثمار تلك النشاطات، الاعتراف رسمياً في بلجيكا بالدين الاسلامي. ويستلهم معظم مسلمي بلجيكا أفكارهم من الاخوان المسلمين المصريين، واتحاد الطلبة المسلمين، ويحظى العلويون وفرقة السليمانية، بدعم واسع من أوساط المهاجرين(٥٦).

معظم المسلمين الهولنديين، هاجروا الى هولندا من شمال أفريقيا وتركيا. وتشير الاحصاءات الرسمية الى انّ عددهم بلغ في عام ١٩٨٩ نحو ٤٠٥ آلاف مسلم، من بينهم ٣٠٠٠ مسلم من أصل هولندي.

بعد تأسيس إتحاد الثقافة التركية عام ١٩٧٩، ازداد عدد المساجد والمراكز الاسلامية، فبلغ عدد المساجد في الثمانينات نحو ٥٠ مسجداً، وللعلويين مسجد واحد، وللفرقة السليمانية ٢٠ مسجداً، ولجماعة «ملي غوروش» ١٥ مسجداً، ولكتلة «كابلان» ٨ مساجد، وللنورجية ٦ مساجد، في هولندا. وعملت النشاطات المتزايدة للمسلمين على ارتفاع نسبة المشاركين في دروس تعليم القرآن وتدريس التعاليم الدينية الى ٦٠ ـ ٨٠٪ في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات، وارتفاع عدد المدارس الابتدائية الاسلامية الى ٣٠ مدرسة(٥٧).

المسلمون من اصل هولندي، يتميزون بالنشاط والفاعلية رغم قلة عددهم.

وبذلو جهوداً مضنية لاحقاق حقوق المسلمين وترسيخ جذور المجتمع الاسلامي الهولندي لاسيما من خلال تأسيس مركز للاعلام في لاهاي، واصدار مجلة القبلة والأمر المدهش في هولندا هو دعم الكنيسة فيها لمطالب المسلمين وحقوقهم. ويتم هذا الدعم بدافع المساعدة على بلورة مكانة الدين في المجتمع الهولندي(٥٨).

هناك عدد قليل من المسلمين في النمسا. ونجح المسلمون في الحصول على اعتراف رسمي بهم من قبل الحكومة وذلك في عام ١٩٧٤، فأصبحت على هذا الضوء، قوانين الشريعة الاسلامية، ذات صفة رسمية في المحاكم القضائية النمساوية. وتحققت للمسلمين امتيازات اخرى من قبيل السماح بدخول التعليم الاسلامي الى المدارس النمساوية الحكومية، ووصول يد المسلمين الى الاذاعة والتلفزيون الحكوميين، فضلاً عن حصولهم على بعض الامتيازات المالية(٥٩).

٤ ـ الصحوة الاسلامية في البلقان

تعتبر البانيا، البلد الاوربي الوحيد ذا الأغلبية المسلمة، حيث يؤلف المسلمون نحو ٧٠٪ من سكن ألبانيا. واعتنق هؤلاء الاسلام في الفترة التي كانت فيها البانيا تابعة للدولة العثمانية. ولذلك فالاسلام في هذا البلد ذو آساس قوي، وهناك نفوذ عميق لبعض الطرق الصوفية فيه، كالطريقة البكتاشية. وبعد أن سيطر الشيوعيون على مقاليد الحكم في هذا البلد حظروا نشاط جميع المؤسسات الدينية وأغلقوا أماكن العبادة من دون استثناء. ورغم انفتاح الأجواء في وجه النشاطات الدينية في أعقاب انهيار الشيوعية، لكنّ الاضطرابات وحالة الفقر والحرمان الرهيبة التي يعاني منها الألبانيون، حالت دون اعادة فتح وبناء المؤسسات الاسلامية. لكننا نشاهد مرحلة احياء الاسلام على المستوى الفردي، فضلاً عن استئناف بعض الطرق كالبكتاشية لنشاطاتها(٦٠).

كان يعيش في يوغسلافيا السابقة نحو ٣ ملايين مسلم، هم من سكان البلد الذين اعتنقوا الاسلام خلال العهد العثماني(٦١). وقضية المسلمين في هذه البلاد، في

غاية التعقيد. فقد تعرّضوا لضغوط ومضايقات قاسية بعد خروج يوغسلافيا من تحت السلطة العثمانية، ولذلك هاجر عدد كبير منهم الى تركيا، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية سعى المسلمون للاستقلال في قالب البوسنة والهرسك من خلال تأسيس منظمة المسلمين الشباب، ومنظمتي الهداية، والمرحمة. لكنهم قُمعوا في نهاية الحرب وسُجن بعض زعماء المسلمين وأُعدم البعض الآخر(٦٢).

ازدادت الضغوط الموجهة نحو المسلمين بعد استيلاء الشيوعيين على البلاد، ومُنعوا في اداء مناسكهم وطقوسهم الدينية، وحُرِّم عليهم تلقي أي تعليم ديني. وتحسن وضع المسلمين الى حد ما بعد ابتعاد يوغسلافيا عن الاتحاد السوفيتي في الستينات، وسعي تيتو لتأسيس حركة عدم الانحياز، وتقربه الى البلدان الاسلامية، فأُعيد فتح أو تأسيس الكثير من المدارس الاسلامية والمساجد(٦٣).

دخلت النشاطات الاسلامية في البوسنة مرحلة جديدة في أعقاب نشر مقال «البيان الاسلامي» في السبعينات الذي كتبه علي عزّت بكوفيتش، وتحدث فيه عن ضرورة احياء الاسلام لمجابهة الاسلام الرجعي وكذلك اسلام المثقفين المتغربين.كما اكد ذلك المقال على ضرورة ايجاد مجتمع اسلامي وحكومة اسلامية.

اخذت تلك النشاطات لاسيما في اعقاب انتصار الثورة الاسلامية في ايران، تبعث الهلع في قلب الحكومة اليوغسلافية فقامت في عام ١٩٨٣ باعتقال علي عزت بكوفيتش مع ١٢ مثقفاً مسلماً، وحكمت عليهم بالسجن لفترة طويلة بتهمة التآمر ضد الحكومة الاشتراكية. وحينما انهارت يوغسلافيا، تابع حزب العمل الديمقراطي الذي اسسته بقايا حركة المسلمين الشباب، تلك الأهداف السابقة(٦٤).

في اعقاب انهيار يوغسلافيا وتقسمها، بدأت جهود واسعة ومكثفة من قبل بعض الدول لاسيما صربيا للحيلولة دون ظهور بلد اسلامي في اوربا. وبلغت تلك الجهود مرحلة مرعبة وخطيرة بقتل المسلمين جماعياً وتصفيتهم خلال مجازر منظمة رهيبة، وتشريد من بقي حياً منهم. ورغم مأساويةافرازات تلك الممارسات

البربرية إلّا انها عملت ايضاً على توعية المسلمين وايقاظهم سواء في البوسنة او في اماكن اخرى من العالم.

لقد اصبح مسلمو البوسنة في أعقاب تلك المجازر الجماعية التي ارتُكبت بحقهم، اكثر جدية واصراراً على حفظ هويتهم الاسلاميةوالعودة الى تراثهم الاسلامي، كما أصبح العالم الاسلامي اكثر وعياً لمصيره المشترك، وضرورة تضامنه وانسجامه للدفاع عن نفسه في كل بلد يتواجد فيه المسلمون.

وأدى هذا الوعي الجديد ـ لاسيما بين المسلمين العائشين في الغرب ـ الى ضخ حركة جديدة في النشاطات والمؤسسات والمنظمات السياسية والاجتماعية والثقافية. فازداد ايمان المسلمين باسلامهم، وأصبحوا اكثر حرصاً على هويتهم الاسلامية، وأشد إستعداداً وقوة للدفاع عن هذه الهوية.

٥ ـ الصحوة الاسلامية في أمريكا

هناك مؤشرات كثيرة على دخول بعض المسلمين الى قارة امريكا تزامناً مع اكتشاف هذه القارة. ولكن المسلمين الأوائل الذين دخلوا اليها بشكل واسع، هم اولئك الذين حُملوا الى امريكا من افريقيا خلال عملية المتاجرة بالرقيق. ويقال ان خمس اولئك الرقيق كانوا من المسلمين. ورغم انهم كانوا مسلمين لكنهم أُجبروا على ترك دينهم واعتناق الديانة النصرانية، ولذلك لا نلاحظ لهم تأثيراً مهماً على المجتمع الامريكي وثقافته(٦٥).

كانت الضغوط التي يوجهها البيض نحو الرقيق من اجل محو هويتهم، قوية وجائرة الى درجة بحيث لم يكن يحق لهم استخدام اسمائهم او القابهم. وقد ظهرت آثار هذا الامر فيما بعد في حركة السود لاستحصال حقوقهم الاجتماعية. فكان استخدام اسم «ايكس» الغريب وغير المتداول، من قبل «مالكون ايكس»، اعتراضاً على الاهانة وشتى الوان الظلم التي لحقت به وبأجداده السود في المجتمع

الأمريكي، لأنه لم يكن يرغب قط في اسم «ليتل»[1] الذي الصقه به البيض، ولا بالديانة المسيحية التي فُرضت بدلاً من الديانة الاسلامية.

ظهرت الاعتراضات والاحتجاجات على حرمان السود من حقوقهم في المجتمع الامريكي، بشكل منظَّم في الثلاثينات. في هذا العقد أسس شخص يدعى «فاليس فرد محمد» كتلة باسم «أمة الاسلام»، ثم اصبح «عليجاه محمد» زعيماً لهذه الكتلة. وهو يعتقد انّ الأفارقة الذين تخلوا عن دينهم بوحشية قبل ٤٠٠ عام، لابد لهم من العودة الى دينهم، اي الاسلام.

لهذه الكتلة او الحركة الكثير من المساجد ومراكز التعليم في سائر أرجاء امريكا. ولهذه الحركة تأثير على اعتناق مالكوم للاسلام. وكانت قد انحرفت في بادئ الأمر نحو العرقية السوداء، وعن اصول وأحكام الاسلام، لكنّ عليجاه محمد غيرّ قبل وفاته هذه الحركة ووجهها باتجاه سنة الرسول محمد (ص) معتبراً الاعتزاز بالعرق الاسود، ردة فعل خاطئة حيال العنصرية البيضاء(٦٦). فتُعتبر تلك الخطوة منعطفاً مهما في مسار الاسلام بأمريكا، لاسيا بين السود. لذلك نلاحظ وجود حركة كبيرة بين السود في امريكا تتمثل في الاقبال على الاسلام.

فضلاً عن العودة الى التراث الضائع، هناك اسباب اخرى وراء اقبال الأمريكان الأفارقة على الاسلام. فيأسهم من حركة الحقوق المدنية خلال الستينات وسائر المؤسسات التي تأسست للدفاع عن حقوق السود، دفعهم نحو الاقبال على الاسلام، سيا في أعقاب تزايد نشاط الحركات الدينية. ولذلك يسجل الاسلام نمواً مطرداً في امريكا يفوق نمو سائر الأديان.فتزايد عدد المسلمين في أمريكا، يتحقق في وقت ينخفض فيه عدد أتباع الأديان الاخرى. لذلك فمعظم المساجد الموجودة في امريكا حالياً، شيدت خلال الثمانينات.

التظاهرات المليونية للمسلمين الأمريكان السود، التي انطلقت في واشنطن عام

(1) Little.

١٩٩٥ بدعوة من «امة الاسلام»[1]، والتي استوحت افكارها من رسالة الثورة الاسلامية الايرانية التي تؤكد على دور التظاهرات المليونية في تحسين اوضاع الأمم والشعوب، برهنت على التأثير المطرد للاسلام ونفوذه الواسع بين السود في امريكا(٦٧).

فضلاً عن الأفارقة، هاجر الى امريكا عدد كبير من المسلمين لاسيما منذ ستينات القرن التاسع عشر. وبدأت منذ عام ١٨٦٧، هجرة المثقفين والخبراء المسلمين، فضلاً عن بعض الأفراد المسلمين الذين يتطلعون الى الحريةالسياسية والعقائدية التي لا تتوفر في البلدان الاسلامية(٦٨).

كان المسلمون المهاجرون الى القارة الأمريكية، يميلون في بادئ الأمر للاندماج في الحياة الأمريكية، لكن حركة الصحوة الاسلامية التي عمت العالم، دفعت بالأوساط الاسلامية في امريكا الشمالية كي يكون هدفها الأسمى ايجاد جو اسلامي في هذه القارة. ولتحقيق هذا الهدف سعت تلك الأوساط للتبليغ والدعوة، وتشييد المدارس الاسلامية، واصدار الصحف والمجلات الاسلامية، وبناء المساجد والمراكز الاسلامية الجديدة، والمساهمة في السياسة، وتعزيز العلاقات العامة، وتطوير المؤسسات الاسلامية المالية، كايجاد بنوك غير ربوية(٦٩).

تُعدّ المنظمات الاسلامية للطلبة المسلمين، من انشط المنظمات في أمريكا، والتي كانت اول من بدأ الجهود لحفظ الهوية الاسلامية. فكان عدد كبير من المسلمين المهاجرين الى الولايات المتحدة قد انجذبوا الى بهارج الحياة الامريكية وانفصلوا عن طقوسهم الدينية، بل وأسدلوا على الاسلام ستار النسيان(٧٠).

تأسست جمعية الطلبة المسلمين (MSA) في امريكا الشمالية عام ١٩٦٣بواسطة بعض طلبة الشرق الاوسط الذين يميلون الى الاخوان المسلمين، والجماعة الاسلامية. فالقمع الذي تعرضت له الفصائل الاسلامية في البلدان الآسيوية

(1) Nstion of Islam.

والأفريقية مثل سوريا، وباكستان، وايران، دفع الطلبة المسلمين في ذلك الجانب من العالم، الى القيام ببعض ردود الأفعال. فأخذت الجمعية الاسلامية للطلبة المسلمين بالاتساع بسرعة تلبيةً لتلك التغييرات ورداً على الحرب العربية الاسرائيلية في حزيران ١٩٦٧ واكتوبر ١٩٧٣، مما يحكي عن تفجر مشاعر المسلمين وسخطهم وغضبهم على السياسة الخارجية للحكومة الأمريكية المنحازة الى اسرائيل.

في عام ١٩٧٥، قرر أعضاء هذه الجمعية تأسيس أمانة منتظمة في بلينافيلد انديانا. فاتسعت هذه الجمعية على هذا الأساس، وأخذت تمارس نشاطات مكثفة وجديدة، بحيث تركت تأثيراً على سائر المنظمات والجمعيات الاسلامية. وكان من بين نشاطاتها وممارساتها الجديدة: اقامة الندوات والمؤتمرات التعليمية، ونشر الصحف مثل الآفاق الاسلامية، والاتحاد، ومجلات مثل الدراسات الاسلامية، والمفكرين المسلمين، وتأسيس مراكز النشر، والمساجد، والجمعيات المحلية، والمؤسسات الاعلامية(٧١).

العامل المهم الذي لعب دوراً خاصاً في ترسخ جذور المجتمع المسلم في امريكا، اختيار عدد كبير من خريجي الجامعات الامريكية البقاء في امريكا على العودة الى بلدانهم. فأخذ هؤلاء يمارسون شتى النشاطات الاسلامية عن طريق الاتحادات والجمعيات والنقابات المهنية، مثل جمعية علماء العلوم الاجتماعية المسلمين في امريكا، وجمعية الأطباء المسلمين (IMA).

ادى اتساع المنظمات والجمعيات الاسلامية الكبير في امريكا الى تأسيس منظمة كبيرة متعددة الأهداف باسم «المجتمع الاسلامي في امريكا الشمالية (اسنا)[١]»، من اجل متابعة أهدافهم المشتركة، لاسيما في اعقاب كثرة المنظمات والجمعيات الاسلامية في امريكا(٧٢).

المهمة الاولى لاسنا، ايجاد ناطق واحد لعرض الاسلام ونشر الدعوة

(1) Islamic Society of North America (ISNA).

الاسلامية. والأهداف الأساسية لها: المساعدة على تأسيس المدارس الاسلامية وادارتها، ونشر المعلومات،وتحسين ونشر الدعوة للاسلام، ومساعدة الأسر في تربية مسلمين أقوياء ثابتين على طريق الاسلام، ودعم تنظيم وتنسيق النشاطات التي تجعل المسلمين على تماس بالقضايا الاجتماعية لأمريكا الشمالية(٧٣).

في عام ١٩٥٤، حينما كان الرئيس الأمريكي ايزنهاور يشترك في مراسم افتتاح مسجد واشنطن، كان ينظر للاسلام كدين غريب وللمسلمين كغرباء، ولم تكن تلوح في الأفق آنذاك أية علائم لمجتمع يقوم على الاسلام في أمريكا. واستمر ذلك الوضع لما يقرب من اربعة عقود. لكن نشاطات المسلمين وأعمالهم المستمرة غيّرت ذلك الوضع الى حد كبير. فازداد الاهتمام بالمسلمين في عهد كلينتون، وبدأ المسلمون مساع اكبر من أجل التأثير على دائرة السياسة(٧٤).

كان لترجمة مؤلفات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي ونشرها في امريكا خلال الثمانينات، تأثير كبير على المسلمين. فهذان المؤلفان كانا من بين المفكرين الاسلاميين الذين يعتقدون انّ الدين ينبغي ان يخرج الى الميدان الاجتماعي(٧٥).

رغم انّ أحداث الحادي عشر من أيلول، سببت مشاكل كثيرة للمسلمين في امريكا والغرب، لكن تلك المشاكل والضغوط السياسية والاجتماعية الموجهة لهم، كشفت عن مدى تأثيرهم السياسي والاجتماعي. ولذلك توصل المسلمون الى النتيجة التالية وهي انّ عليهم أن يكونوا اكثر فاعلية في الميدان السياسي من اجل ضمان بقائهم. وتسعى المؤسسات والتكتلات الاسلامية في امريكا مثل مجلس العلاقات الامريكية الاسلامية، لحث المسلمين على المشاركة في النشاطات السياسية(٧٦).

هوامش الفصل الثامن:

١ـ استيون ورتفوك، وسري بيتش، الاسلام في اوربا، تـرجمـة الدكـتور كـاووس سـيد امامي، طهران، ٢٠٠١، ص ٤٥ ـ ٤٥.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٤١.

٣ ـ نفس المصدر، ص ٥٣ ـ

٤ ـ نفس المصدر، ص ٥٥.

٥ ـ نفس المصدر، ص ٤١ ـ ٤٢ و ٦٠ ـ ٦١.

٦ ـ نفس المصدر، ص ٥٩ ـ ٦٣.

7 - Suleyman Niang, "Islamic Society of North America" inEncyclopedia of Modern Islamic World, ed.J. Esposito, New York 1995, voi. 2, p. 317; Matias Gardel "North America", in Islam Outside the Arab Worls, ed. David Westerlung and Ingrar Svanberg, Curzon 1999, pp. 436 - 7,

محمود خدا قلي بور وفهيمة وزيري، الاسلام والمسلمون في فرنسا، قـم، ٢٠٠١، ص ٤٠.

8 - Gilles Kepel, Allah in the West, Oxford 1997, p. 212.

٩ ـ محمود خدا قلي بور، سابق، الفصل الاخير.

١٠ ـ ورتوفك، سابق، ص ٣٦؛

11 - Kepel, op, cit. p. 186; Nielsen, op. cit., p. 32.

١٢ـ ورتوفك، ص ٧٤ ـ ٧٨.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٦٧ ـ ٦٨.

14 - Jorgen Nielsn, Muslims in Western Europe, Edinburgh 1995, p.41; M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, p. 41.

15 - Nielsen, op.cit., pp. 39 - 41.

١٦ ـ دانيل جولي، «استقرار الاسلام في المجتمع البريطاني: المسلمون في بيرمنغهام» الوجود الاسلامي الجديد في اوربا الغربية»، تنقيح توماس غرهلم وجورج ليتمن، ترجمة محمد قاليباف خراساني، طهران، ١٩٩٩، ص ٢٦ ـ ٢٧.

17 - Nielsen, op.cit., p. 45.

18 - Ibid., p. 52.

19 - Kepel, op.cit., pp. 110 - 111.

20 - Mielsen, op.cit., pp. 53 - 59.

21 - Nielsen, op.cit., pp. 46 - 48; kepel, op.cit., pp. 123 - 124.

22 - Nielsen, op.cit., pp. 55 - 59.

23 - Kepel, op.cit., p. 116.

24 - Nielsen, op.cit., pp. 158 - 164;

محمد اس. رضا، الاسلام في بريطانيا، ترجمة سيد مجيد روئين تن، طهران: مركز الدراسات والتحقيقات الثقافية، ١٩٩٢، ص ٥٤.

٢٥ ـ محمد اس. رضا، سابق.

26 - Nielsen, op.cit., p. 124; kepel, op.cit., pp. 141 - 2.

27 - Kepel, op.cit., p. 143 - 4.

٢٨ ـ موسوعة عالم الاسلام، ج ٥، ٢٠٠٠، ذيل «البرلمان الاسلامي في بريطانيا»، (يعقوب زكي).

29 - Nielsen, op.cit., pp. 163 - 164.

٣٠ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ٩٣ و ١٠٣

31 - Kettani, op.cit., p. 36.

32 - Kepel, op.cit., pp. 150 - 151.

33 - Nielsen, op.cit., p. 21.

34 - Kettani, op.cit., pp. 36 - 37.

35 - Nielsen, op.cit., p. 15.

٣٦ ـ صحيفة ايران، ٢٥ تشرين الاول ١٩٩٩، ص ١٠.

٣٧ ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ١٢٠.

٣٨ ـ برنارد لويس ودومنيك شنابر، المسلمون في اوربا، ترجمة محمد حسين آريا، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩٧، ص ١٣١.

٣٩ ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ Kepel, op.cit., pp. 179 - 184.

٤٠ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٩؛ ايضاً راجع:

Neal Robinson, "France" in Islam Outside the Arab World.

٤١ ـ شهرية الاسلام والغرب، العدد ٢٣، ١٩٩٩، ص ٢٠.

٤٢ ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ٢٥٥.

43 - Kepel, op.cit., p. 203.

44 - Ibid., oo. 195 - 212; Nielsen, op.cit., p. 33.

٤٥ ـ ورنوفك، سابق، ص ٣٥ ـ ٣٦.

٤٦ ـ هانس ـ توماونسكي، «الحياة الدينية للمسلمين في برلين»، في الوجود الاسلامي الجديد في اوربا الغربية، ص ١٠٠؛ راجع ايضاً:

Kettani, op.cit., p. 39; Kogelmann France, Germany and Austrian inIslam Outside the Arab World, pp. 326 - 7.

٤٧ـ ورنر شيفايور، «الرؤية الاسلامية والواقع الاجتماعي: الثقافة السياسية للمسلمين

السنّة في المانيا» في الاسلام في اوربا، ص ٢٠٢؛ ايضاً راجع:

Kogelmann, op.cit., p. 328.

٤٨ ـ نفس المصدر.

٤٩ ـ شيفايور، سابق

50 - Nielsen, op.cit., p. 48.

٥١ ـ ونسكي، سابق، ص ١٠٥ ـ ١٠٧.

52 - Nielsen, op.cit., p. 32.

53 - Kogelmann, op.cit., p.332.

٥٤ ـ راجع: محمد سادات منصوري، صورة الاسلام في اوربا، طهران، ٢٠٠٣، ص ٣٠ ـ ٤٦.

55 - Nielsen, op.cit., pp. 61 - 7; "Islam in Europe", in Encyclopedia ofModern Islamic World, voi. 2, pp. 295 - 6.

56 - Nielsen, op.cit., p. 65.

٥٧ ـ ورتوفك، سابق، ص ٦٦؛ ايضاً راجع:

Nielsen, op.cit., pp. 3 - 4.

٥٨ ـ الكساندر بويوفيتش، «مجتمعات مسلمي البلقان في مرحلة ما بعد الشيوعية»، في الاسلام في اوربا، ص ٩٣ ـ ٩٤.

٥٩ ـ نفس المصدر، ص ٩٧ ـ ٩٨.

60 - Kiell Magnusson, "Bosnia and Herzegovina" in Islam Outside theArab World, pp. 305 - 6.

61 - Noel Malcom, Bosnia: A short History, London 1994, pp. 197 - 9.

62 - Magnusson, op.cit., pp. 303 - 6.

٦٣ ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ١٧. ١٨.

٦٤ـ نفس المصدر، ص ٤٧ـ ٤٨.

٦٥ـ محمود خدا قلي بور وفهيمة وزيري، الاسلام والمسلمون في امريكا، قم، ٢٠٠٠، ص ٢٥٤ـ ٢٦٨ و ٣٢٥.

٦٦ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ٤٧ـ ٤٨.

٦٧ـ نفس المصدر، ص ٢٥٤ ـ ٢٧٠؛ ايضاً راجع:

Aminah Beverty Mccloud, African American Islam, New York 1995,pp. 49 - 83.

68 - Yvonne Yazbeck, Haddad and Admir T. Lumis, Islamic Values in the United State: A Comparative study, New York 1987, p. 140.

69 - Fredrick Mathewson Denny, "Islam in America", in Encyclopedia of Modern Islamic World, voi. 2, pp. 296 - 300.

٧٠ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ٤٠.

71 - Niang, op.cit., p. 317; Gardel op.cit., pp. 436 - 7.

72 - Gardel, op.cit.

73 - Fredrick Mathewson Denny, op.cit., pp.300 - 301.

٧٤ـ غلام، حنيف، «طلوع الاسلام في امريكا» في مجلة الاسلام والغرب، العدد ٢٦، ١٩٩٩.

75 - Aminah Beverly Mccloud, op.cit., 45.

٧٦ـ صحيفة همشهري، العدد ٣٢٩٦، ٢٠٠٤/١/٢٨، ص ٦، نقلاً عن BBC.

الفصل التاسع

الصحوة الاسلامية في شرق أفريقيا

يعود تاريخ الاسلام في افريقيا حتى الى ما قبل هجرة الرسول الاكرم (ص) الى المدينة المنورة، اي حينما تعرض المسلمون الأوائل في مكة الى اذى المشركين، فهاجروا الى الحبشة عبر البحر الأحمر. ولربما يُعد بلال بن رباح اول مسلم أفريقي. وحينما فُتح شمال افريقيا في القرنين ١ و٢ هـ / ٧ و٨ م، بدأت عمليتان لازالتا مهمتين لأفريقيا: التأسلم، والتعرّب. وقد تزامن تعرّب افريقيا وتحدثها باللغة العربية مع معرفتها بالاسلام، ولم تصبح اللغة العربية لغة الأفارقة فقط، وانما أخذت تؤلف جزءاً من هويتهم الاسلامية(١).

يعد الاسلام خلال القرون الاولى، عاملاً مهماً في تأسيس الدول في شرق افريقيا وغربها. فظهرت في غرب أفريقيا دول مثل كانم ـ بورنو[1] خلال ١٣ ـ ١٩ م، ومالي خلال ١٣ ـ ١٥ م، وسونغاي خلال ١٤ ـ ١٦ م. وظهرت في شرق أفريقيا دول مثل كيلوا، وباته، ومومباسا. وظلت هذه الدول قائمة الى ان ازاحها

---

(1) Kanem - Bornu.

البرتغاليون في أعقاب اكتشاف فاسغودي غـاما[١] لرأس الرجـاء الصـالح عـام ٨٩٧هـ.

كما أصبحت زنجبار تحت حماية بريطانيا بعد أن كانت تابعة لسلطنة عمان. ثم انسحب منها البريطانيون عام ١٩٦٣، فأسقط سكانها الأصـليون ـ وهـم مـن المسلمين ـ الحكومة العربية التي كانت قائمة وذلك في كانون الثاني ١٩٦٤(٢).

كانت الديانة الاسلامية تُعد قبل دخول الاستعمار الى افريقيا، أمراً تـشريعياً وعبادياً، وكان المسلمون اكثر التزاماً بقوانين الاسلام العبادية ويـؤكدون عـليها اكثر من تأكيدهم على القوانين الاجتماعية.

وحينما دخل الاستعمار الى بلادهم ادركوا انه أخذ يهاجم عقائدهم وهـويتهم الدينية والاجتماعية، بعدما كانت تشكل سداً حافظ عليهم وعلى انسجامهم طيلة القرون الماضية. لذلك منذ نهاية القرن التاسع عشر، وجد الاسلام حياته السياسية بين ابناء افريقيا الذين أخذت تنبعث فيهم روح الصـحوة الاسـلامية، وأخـذوا يدركون مدى الخطر الذي بات يتهددهم بسبب ابتعادهم عن دينهم، وأصـبحوا على يقين ان طريق خلاصهم يتمثل بالتمسك بالاسلام ونشر اصوله ومبادئه.

على هذا الضوء يتحدث المؤرخون عن ظهور لون مـن الوعـي الديـني لدى الناس في المـناطق الواقعة في سواحل افريقيا الشرقية، تزامناً مع امتداد التسـلط الاوربي هناك، مع نزوع عدد كبير من سكان تلك المناطق نحو الاسلام.

في شرق افريقيا ظهرت في السودان حركة دينية إصلاحية بقيادة محمد أحمد بن عبد الله (المهدي السوداني) وذلك في عام ١٢٩٨ هـ بعد سـنوات مـن التسـلط التركي ـ المصري على السودان وتدخل الانجليز في شؤونه(٣). وكان محمد احمد يدعي أنه المهدي الذي اختاره الله لتوحيد الامة الاسلامية ثانية، فكان يتطلع الى ماوراء السودان، ويطالب بوحدة اسلامية افريقية عربية. لكنه هُزم آخـر الامـر

---

(1) Vasco de Gama.

أمام الامبريالية الاوربية الجديدة. وعمل تراثه الديني والسياسي على رسم الشكل السياسي للسودان الحالية(٤).

منذ أن بدأت افريقيا بالاستقلال. أخذ الاسلام ينتشر فيها، وأخذت تتبلور معالم صحوة اسلامية واضحة. ولاريب في أنّ انتشار الاسلام يستلزم زيادة عدد المسلمين والمنتمين للاسلام حديثاً. كما انّ ظهور الصحوة الاسلامية يتطلب ولادة جديدة للايمان بالاسلام بين المسلمين. فانتشار الاسلام على صلة بنفوس المسلمين، والصحوة الاسلامية على صلة بالاستياء من الاستعمار، والعودة الى الذات، والحفاظ على الهوية الاسلامية.

يشكّل المسلمون أغلبيةً في شرق افريقيا، والصومال، والسودان،وقد امسكوا بزمام الحكم بعد زوال الاستعمار. بينما انتزع المسلمون السلطة في اوغندا من خلال انقلاب عسكري قام به عيدي أمين دادا الذي استمر حكمه منذ عام ١٩٧١ وحتى عام ١٩٧٩. وهمّش خلفاء عيدي امين الاسلام سياسياً، وجعلوه في موضع اقل من الموضع الذي كان عليه قبل وصول عيدي امين الى السلطة(٥).

في تنزانيا، أسقط المسلمون الساحليون بدعم من العرب العمانيين، البرتغاليين في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. وأسلم رؤساء القبائل وتعاونوا مع المسلمين الساحليين. واستمر نشاط المسلمين على شتى الأصعدة بما فيها الصعيد السياسي، حتى خلال تواجد الألمان خلال ثمانينات القرن التاسع عشر.

ادى تحالف الامبراطورية العثمانية مع الألمان خلال الحرب العالمية الاولى، الى اقامة علاقات جيدة بين المانيا والمسلمين. وازداد عدد المسلمين بعد الحرب في تنجانيقا بنسبة ٢٥٪.ويبدو أنّ عدم الثبات السياسي، والحاجة الى هوية مشتركة، واستخدام اللغة السواحلية بشكل واسع منذ ١٩١٦ وحتى عام ١٩٢٤، من العوامل التي مهّدت لانتشار الاسلام في تنزانيا والمناطق الاخرى الواقعة شرقي أفريقيا(٦).

اخذ يتقلص نمو الاسلام في تنجانيقا في اعقاب الحرب العالمية الاولى، وبعد سيطرة بريطانيا على هذا البلد، وشهد هذا البلد حملة اقالة المسلمين من المناصب السياسية، واشتداد نشاط المبشرين النصارى. فظهر الاسلام الصوفي كردة فعل محلية في مواجهة الاستعمار وممارساته. وتأسس في عام ١٩٣٤مجمع مسلمي تنجانيقا[١] بهدف اتحاد المسلمين والحيلولة دون التشرذم السياسي والعنصري والثقافي.

دخل المسلمون التنزانيون الى شتى المجالات السياسية بعد استقلال تنزانيا وتأسيس الاتحاد التنزاني. ودعم معظم المسلمين الرئيس نايريري. كما أسسوا المجلس الوطني الاسلامي في تنزانيا (باكواتا)[٢] بزعامة ابرز شيوخ الطريقة القادرية.

يعد مجلس قراءة القرآن في تنزانيا (بالوكتا)[٣]، اهم منظمة إسلامية في تنزانيا بعد «باكواتا». وقد تأسست هذه المنظمة بزعامة الشيخ يحي حسن لنشر قراءة القرآن والاسلام(٧). وهناك ايضاً جماعة الخوجة الاثني عشرية التي مركزها في دار السلام،وهدفها التبليغ للاسلام وفق المذهب الشيعي بين الأفارقة(٨).

الصحوة الاسلامية في شرق افريقيا، لا تقتصر على تنزانيا، وانما امتدت الى اوغندا أيضاً. فاعتنقت قبائل بوسوغو (Busugo)، وتورو، وبونيورو (Bunyoro) الاسلام، وتمسكوا بهذا الدين الى درجة قوية بحيث لم يستطع المبشرون النفوذ الى صفوفهم. وبذل الشيخ عبدالله الحاج مكواند ابن رئيس القبيلة المتعلّم، جهوداً كبيرة لنشر الدين الاسلامي بين الناس. وحينما سيطر البرتغاليون على موزمبيق

(1) Muslim Association of Tangnika.

(2) Bakwata: Baraza Kun La Wa Islam Wa Tanzania / National Muslim Council of Tanzania.

(3) Balaukta" Baraza La Uendelezaji Koran Tanzania / Tanzania Council for aoran Reading.

عام ١٩٠٣، خلعوا الحاكم المسلم على مدينة انكوجة، وعزموا على جعل تلك المنطقة غير اسلامية، ولكن إزداد عدد المسلمين ونفوذهم السياسي، خلال ١٩٠٠ ـ ١٩١٠(٩).

بذل علماء الدين جهوداً متواصلةلبعث الصحوة الاسلامية في شرق افريقيا. وكان للشيخ آل امين مزروعي ـ قاضي كينيا الكبير حتى عام ١٩٤٧ ـ دور بارز في تلك الصحوة من خلال تربية التلاميذ وتأليف الكتب.كما كان يصدر مجلتين هما الاصلاح، والصحيفة.

تأسست في اوغندا منظمة الدعوة الاسلامية بزعامة الحاج نكيون عام ١٩٦٣، ثم المجلس الأعلى للمسلمين[1] المؤلَّف من العلماء، والذي حظي بدعم ضمني من الحكومة. وكانت هناك نشاطات للعلماء والمشايخ على صعيد الدعوة للاسلام فيكل من ملاوي وموزمبيق، مثل زوجة الشيخ ملوما بنت علي بن يوسف، من علماء الطريقة القادرية(١٠).

كانت صحوة المجتمعات الاسلامية في كينيا، تعتمد على ثلاثة عوامل: ظهور ونمو شريحة جديدة من العلماء، وتصاعد الوعي لدى المسلمين بفعل الثورة الاسلامية الايرانية، وزيادة عدد الطلبة المسلمين في الجامعات الأربع للبلاد.

الحقيقة هي انّ موضوع الصحوة الاسلامية قد نُظر اليه بعين الجد سواء من قبل المسلمين الملتزمين او من قبل أعداء الاسلام فيالمنطقة، وكان لكل منهما دور في ذلك.

بادرت المؤسسات الاسلامية في شرق افريقيا الى اداء دورها الديني من خلال التعليم العلمي الديني، واصدار الكتب الدينية والمجلات، والاستعانة بالبلدان الاسلامية لاعداد العلماء،وحتى من خلال تأسيس الأحزاب والتكتلات السياسية.

نلاحظ في هذا اليوم ادارة المسلمين وتوجيههم للاذاعات الاسلامية في سائر

---

(1) UMSC" Uganda Muslim Supreme Counci.

ارجاء شرق افريقيا. ورغم اسلوب التحفظ والاحتراس الذي عليه علماء المسلمين في بلدان المنطقةوسيرهم في ركاب الحكومات، إلّا انّ نفوذهم السياسي بات يتعاظم تدريجياً، حتى ان الدستور الجديد في كينيا يقرّ بضرورة حضور قاض اسلامي في المحاكم الاسلامية(١١).

المنظمات والمؤسسات الاسلامية، تحظى اليوم بقوة أعظم وامكانات اكبر، وتوجّه الدعوة في المناسبات الاسلامية حتى لرؤساء الجمهورية غير المسلمين وسفراء البلدان الغربية، كما تقيم مراسم خاصة للتأليف بين قلوب المسلمين.

وتعترف الدول والحكومات اليوم بمنظمات من قبيل باكواتا (مجلس علماء تنزانيا)، وسوبكم (مجلس علماء كينيا)، والمجلس الأعلى لعلماء اوغندا، وملاوي، وزامبيا، وموزمبيق، وتتولى هذه المنظمات ادارة الكثير من شؤون المسلمين.

تقر جميع البلدان الأفريقية بشرعية أحكام المحاكم الاسلامية. ويراجع المسلمون هذه المحاكم لحل مشاكلهم وتقديم دعاواهم. ولدى المسلمين صحف ومجلات واذاعات وتلفزيونات ووسائل اعلام مختلفة، يقومون من خلالها بنشر الوعي وايقاظ المسلمين، وايقاد شعلة الصحوة الاسلامية(١٢).

هوامش الفصل التاسع:

1 - John :. Esposito, The Oxford Encyclopedia of the Modern IslamicWorld, New York: Oxford University Prss, 1995, voi. 2, p. 261.

2 - Abdulaziz Y. Ladhi and David Westerlund, "Tanzania", Islam Outside the Arab World, ed. David Westerlund and Ingvar Svangberg, Richmound: Curzon Press, pp. 98 - 99.

ايضاً راجع: علي كتاني، الأقليات المسلمة في عالم اليوم، ترجمة محمد حسين آريا طهران، ١٩٨٩، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠، جوزيف ام. كوك، مسلمو أفريقيا، ترجمة اسد الله علوي، مشهد، ١٩٩٤، ص ٥٥٨ ـ ٥٦٣.

3 - N. Levetzion and Poweldeds Randall, The History of IslamianAfrica, Chio Voiversity Press, America, 2000, pp. 310 - 350.

ايضاً راجع: رادولف بيترز، الاسلام والاستعمار، ترجمة محمد خرقاني، مشهد، ١٩٨٦، ص ٦٣ ـ ١٣٠؛ علي اكبر ولايتي، «افريقيا، مشروع جديد»، دراسات افريقيا، السنة ١، العدد ١، صيف ١٩٩٨، ص ١١.

٤ ـ ضرار صالح ضرار، تاريخ السودان الحديث، الخرطوم، الدار السودانية، ط ٣، ١٩٧٥، ص ١٠١ ـ ١٣٥؛

٥ ـ الموسوعة الجغرافية للعالم الاسلامي، الأقليات المسلمة في العالم المعاصر، القسم الثاني، المجلد ١٤، الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٩، ص ٣٩٦ ـ ٣٧٧؛ محمد رضا متولي الموتى ورضا ابهري، اوغندا، طهران، مؤسسة طبع ونشر وزارة الخارجية، ١٩٩٥، ص ٥٠ ـ ٥١.

٦ ـ ايرا أم. لابيدوس، تاريخ المجتمعات الاسلامية، القرن التاسع عشر والعشرين، ترجمة محسن مدير شانجي، مشهد، ١٩٩٧، ج ٢، ص ٣٨٧؛ ايضاً راجع:

Encyclopedia of Islam, New Edition, s.v. "Tanzania", (by s. vonSigard); Abdulaziz Y. Lodhi and David Westerlund, op.cit., p. 99.

٧ ـ ايرا أم. لابيدوس، سابق، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢؛ ايضاً راجع:

Encyclopedia of Islam, op.cit., Abdulaziz Y. Lodhi and DavidWesterlund, op.cit., pp. 101 - 103.

8 - Islam and Islamic Groups: a World Wide reference guide, ed. Farzana Shaikh, London, 1992, p. 240.

9 - Mohammad Said, The life and Abdulwahid Sykes (1924 - 1968), London: 1998, p. 216; n. Levetzion and Poweldeds Randall, op.cit., pp. 296, 309, 315.

١٠ ـ ابراهيم اركوازي، المجتمع والثقافة في كينيا، طهران، مركز الدراسات والتحقيقات الثقافية الدولية، ١٩٩٣، ص ١١٩ ـ ١٨٢؛ خالد عثمان (التطور السياسي لملاوي وزامبيا»، السياسة الدولية، السنة ٣، العدد ١٠، كانون الاول ١٩٦٧، ص ١٥٨.

11 - M. Bakari and Saadi Yahyn, Islam in Kenya, Nairobi: 1995, pp. 19 - 87.

ايضاً راجع: ابرهيم اركوازي، سابق، ص ١٨٢ ـ ١٨٩؛ متولي الموتى، سابق، ص ٢١ ـ ٢٢ و ٥٩ ـ ٦٣.

١٢ ـ عسكر كريمي، موزمبيق، طهران،مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الخارجية، ١٩٩٦، ص ٢٥ ـ ٢٩؛ ماجد الجندي ومحمد قنديل، «مستقبل اوغندا السياسي في شرق افريقيا»، السياسة الدولية، السنة ١٥، العدد ٥٧، تموز ١٩٧٩، ص ١٣٤ ـ ١٣٥؛ الموسوعة الجغرافية للعالم الاسلامي، سابق، ص ٢٩٧ ـ ٤٦٠.

الباب الثالث

نقد الحضارة الغربية

نقد الحضارة الغربية

١ ـ نقد الحضارة الغربية من قبل الغربيين

في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، دخلت الحضارة الغربية مرحلة جديدة تم فيها التنصل من الاسس الفكرية والعملية للمرحلة السابقة. وقد تجلى الغرب كوحدة واحدة وفي قالب عملية حضارية. ويعتقد جان بودريار انّ الحداثة عامل تشخيص الحضارة، وهو العامل الذي يهبّ لمواجهة التقليد، اي مجابهة جميع الثقافات التقليدية او القديمة(١).

لقد تزامن اشراق الحداثة، أي الحضارة الغربية الحديثة، مع غروب التقليد، اي فرض مفاهيم التقليد. فاذا كنا في المرحلة الكلاسيكية نواجه مفهوم «محورية الميتافيزيقا»، نواجه في المرحلة الحديثة مفهوم «محورية الانسان»، اي انّ الانسان طبقاً لهذا المفهوم موجود مختار، ومشرّع، وفاعل. هذا التفسير ينفي القدسية عن الانسان ويثبت له العقلانية البشرية ويتخذها بمثابة مفتاح لجميع المشاكل والقضايا البشرية. فاذا كان الانسان الحديث يتصور انه نفى عن الافكار والعقائد القديمة عنصر الاسطورة، فانه قد أحلّ محلها اسطورة جديدة هي العقلانية. وهي العقلانية الخالية من الجذور الالهية، لأنّ الانسان قد احلّ من خلالها نفسه محلّ الله.

اننا نواجه في عصر الحداثة الانسان ولكن ليست كخليفة لله كما تذهب الى

ذلك الأديان وانما الانسان كإله. فحينما ظهر هذا الانسان الإله تزامنت مع ظهوره الحروب المدمرة والمجازر القومية والعنصرية والطائفية المرعبة، وكل الوان الظلم والتعدي والاستهانة بالقيم والمقدرات، وانتهاك الحقوق والمبادئ الخيّرة. ومع تطور منحى الحركة الصناعية في اواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أخذ الغرب يغرق في بحر المؤسسات المدنية الحديثة، والعلاقات المعقدة، والعنف المتزايد، وسوء الظن والتشاؤم. وتعمقت حالة التشاؤم مع اندلاع الحربين الكونيتين الاولى والثانية، وعبّر المفكرون الغربيون عن قلقهم ازاء المستقبل في نظرياتهم المختلفة، لاسيما وهم يشاهدون افرازات الحضارة الغربية.

يعتقد المفكر الفرنسي جيل دلوز ان بزوغ الثقافة الحديثة مساو لثلاثي نيتشه، وفرويد، وماركس(٢). فنلاحظ فردريك نيتشه يدعو في كثير من كتبه لاسيما في كتابه «ميلاد المأساة»، الغربيين الى التعمق في الجذور اليونانية للحضارة الغربية. ويعتقد أنّ الفكر الغربي دخل الى مرحلة الفساد والظلام بعد اندثار الحضارة اليونانية. واستخدم نيتشه المفهومين الاسطوريين ديونيزوس وأبولون، معتقداً انّ الاول نموذج الانشراح وتلبية متطلبات الحياة وتعميق الشعور بها، بينما الثاني نموذج العقلانية العنيفة المدمرة.

يرى نيتشه ان الحضارة الغربية نزعت نحو المنحى الأبولوني في اعقاب زوال الحضارة اليونانية، ونسيت الروح الديونيزوسية. اي انه حينما ينتقد فكر الغرب وحضارته يثير التقابل الديونيزوسي الابولوني، بل ويسعى للتأكيد على ذلك من خلال سبر أغوار أفكار زرادشت من خلال كتابه «هكذا قال زرادشت»، ويصوّر السجال الدائم بين الخير والشر حتى عصر الحداثة. ويهاجم كذلك الاصطلاحات السياسية الحديثة كالليبرالية، والديمقراطية، ويعتبرها من نتاج ايمان الغرب بالانسان، ويعارضها بشدة(٣).

ماركس يوجه بدوره النقد للرأسمالية الغربيةويعتبرها النواة الحجرية للحضارة الحديثة، فيصبح بذلك من أشد المنتقدين للعصر الحديث. فهو يرى أنّ أرمات

العصر الحديث، نتيجة ضرورية للرأسمالية التي يعتبرها مؤسسة اجتماعية واقتصادية تحرم الناس من الانتفاع بالمصادر الطبيعية، وتجعلهم غرباء على انفسهم، بحيث يسعى الناس من اجل البقاء أحياء، وهو سعي لا يمكن ان يلبي حاجاتهم الانسانية والطبيعية. وعليه سوف ترتفع توقعات الناس ويطرحون مطالبهم من اجل تلبية حاجاتهم الطبيعية، مما يعني ان هناك حالة من التناقض سوف تودي الى ايجاد أزمة وتنتهي الى حدوث ثورة ضد الرأسمالية.

ينتهي ماركس الى النتيجة التالية وهي انّ الطبقة العارفة بأسباب هذه الأزمات وبقوتها الذاتية، هي الطبقة الوحيدة القادرة على اسقاط العلاقات الرأسمالية، واقامة علاقات جديدة(٤).

ماركس يعتبر الغرب اذن مؤسسة رأسمالية معقدة ومضطربة. وتنطلق وفق اساسين متناقضين: الأول الليبرالية، والثاني القمع. فالرأسمالية تُعطي في بُعدها الليبرالي للناس الرفاه، والحرية النسبية والصورية كي يكون باستطاعتها الاستحواذ على القيمة الزائدة لأعمالهم. وهذا العمل بحد ذاته نوع من القمع والاستغلال. فماركس يعتقد ان الرأسمالية ستتحطم في أعماق هذ التناقض وتتمزق.

انبرى سيغموند فرويد لانتقاد علم نفس الانسان الغربي الحديث من خلال وضع علم نفس حديث. فهو يرى ان الانسان في المرحلة القديمة كان يستعين بالله والأساطير والأديان القديمة من اجل الهرب من ضميره المعذب، اي انّ طبع الانسان في الفترة المندثرة طبع الهي. ولكن حينما اكتشف الانسان اللاشعور، وُجِّهت اليه الضربة الاولى. فبعد ان كان يتصور انه رسول الله على هذه الارض وانّ الوجود بأسره في خدمته ومن اجله، تحوّل بهذا الاكتشاف الى موجود وحيد قابل للضرر.

يستخدم فرويد لهذا الموضوع مفهومين: الانسان الغريزي «الانسان الكلاسيكي»، والانسان الواقعي (الانسان الحديث). ويعتقد بأنّ العبور من مبدأ اللذة الى مبدأ الواقعية عبارة عن حركة في الوجود الاجتماعي والتاريخي للانسان.

ويرى ان الانسان الغريزي الذي كان خاضعاً لمبدأ اللذة والغريزة تحول الى انسان واقعي، وفاعل شعوري يعمل على توفيق نفسه مع الواقع، ويوسّع في دور العقل، ويمتحن الواقعية، ويميز بين الظواهر(٥).

بهذا التمييز، يضع فرويد فاصلاً نفسياً بين الانسان القديم والانسان الحديث. فكان بذلك اول مفكر اهتم بنوع وطبيعة نفس الانسان الغربي الحديث بمعزل عن العوامل الاجتماعية، والنظرية، والاقتصادية.

على ضوء الانتقادات الدقيقة والعميقة لكل من نيتشه، وماركس، وفرويد، لابد من التذكير بالأمر التالي: وهو انّ انتقادات هؤلاء المفكرين والفلاسفة الغربيين الثلاثة لا تسمح عملياً بعودة الميتافيزيقا والاهتمام بها ثانية. فبالرغم من تأكيد نيتشه على الفكر اليوناني وحضارة اليونانيين، لكنه يفصل الميتافيزيقا عنها، بل ويصف في أحد كتبه، الاخلاق المسيحية بأنها هجاء وابولونية.

وحينما ينتقد ماركس المسيحية التاريخية يصفها بأنها ظاهرة بورجوازية ويقول بأنّ البورجوازية قد استخدمت المسيحية لتخدير الشعوب. اما فرويد فيرى بأن الدين متعلق بالانسان الغريزي الذي يستعين بالدين للهرب من الواقع، ويعبّر عن الدين بالطوطم.

مع بداية الحرب الكونية الاولى عام ١٩١٤، تصاعدت وتيرة تشاؤم الغربيين من الحضارة الغربية الحديثة، بعد ما شاهدوا بأم أعينهم كيف لجأت الحداثة التي تدعي الايمان بالانسان الى قتل الشعوب والأمم والأعراف. وكان «سوالد شبنغلر» أول من قرع أجراس خطر «غياب الميتافيزيقا» في كتابه «زوال الغرب». وكان قد أدرك ان العالم يتحرك باتجاه معسكرين: الشيوعية، والرأسمالية، حيث ينطلق كل معسكر لقمع الأفكار والآراء المضادة له بطريقته الخاصه.

ادرك شبنغلر المائل نحو مفهوم الميتافيزيقا هذه الفكرة وهي ضرورة الاحتماء بالميتافيزيقا من اجل الخروج من هذه الأزمة، اذ أنّ بامكان الميتافيزيقا ان تكون آخر ملجأ للانسان في مثل هذا العصر. وأثّر كتابه «زوال الغرب» فيما بعد على

بعض المفكرين الغربيين تأثيراً كبيراً(٦).

كان ماكس وبر يسير على النهج الماركسي لاسيما في أفكاره الاجتماعية، لكنه انفصم عنه. ولم يكن يتجاهل ـ على العكس من ماركس ـ ظاهرة الدين، بل كان يأخذها بنظر الاعتبار في تحاليله. ولابد من الاعتراف بأنه كان منشداً الى أراء ماركس في نقده للرأسمالية الحديثة، لكنه ادرك عملياً إنّ المادية التاريخية الماركسية ليست مثالاً جيداً لدراسة علم اجتماع الدين. ولم يكن يؤمن بأي عمل تخديري للدين، بل كان يؤمن انّ بمقدور الدين ان يكون احد العوامل الحيوية والاجتماعية للحياة الانسانية، ويذهب الى ضرورته كعنصر اجتماعي.

يذهب ماكس فيكتاب «الاخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية» الى ما هو أبعد من ماركس في نقد الرأسمالية، ويعتبر الحركة البروتستانتية أحد أسس المجتمع الغربي الحديث، ويقول بأنّ الرأسمالية قد دخلت الى المجتمع بالعقلانية الآلية التي من اهم ميزاتها:

١ ـ التربيض المتزايد للتجربة والعلم اللذين كانا موجودين في العلوم الطبيعية، ثم عمّا على العلوم الاخرى وأساليب الحياة في القرن العشرين؛ ٢ ـ التأكيد على ضرورة التجارب والبراهين العقلانية في مؤسسة العلم وكذلك في أساليب الحياة؛ ٣ ـ نتاج العنصرين أعلاه، ظهور وترسخ مؤسسة مؤلَفة من موظفين اداريين يقيّمون من خلال التخصص فقط. وهي المؤسسة التي تتحول الى وضع لا مفرّ منه لحياة الانسان الغربي(٧).

العقلانية الآلية من وجهة نظر وبر تسوق الانسان نحو الاغتراب عن الذات. وقد اتخذ احد تلامذته، من تحليله مقدمة او ارضية للانطلاق نحو نقد وتحليل ثقافة الغرب المعاصرة.

كان جورج لوكاش يسير على خطى وبر وماركس في الانتقاد. وكان ماركسياً من تلامذة وبر. وسعى في تحليله للثقافة المعاصرة، للتوفيق بين المنهجيتين الوبرية والماركسية وايجاد منهجية جديدة. فأخذ من الماركسية بعض المفاهيم مثل

الرأسمالية،والاغتراب عن الذات، ثم ضمها الى العقلانية الآلية الوبرية.

سعى لوكاش من خلال مراجعة آثار الكتّاب والشعراء الغربيين، الى اضاءة الزوايا المظلمة في الثقافة الحديثة ونقدها. فهو يرى انّ هذه الثقافة ثقافة غير تاريخية، وانتزاعية، ومتعارضة تماماً مع التقليد الذي سبقها. وأشار في مقالته المعروفة باسم «فرانتس كافكا أم توماس مان» ومن خلال الاستشهاد بآثار هذين الكاتبين، الى الانفصام الوجودي ما بين هاتين الثقافتين. ويرى انّ مؤلفات كافكا خالية من المعنى ونوع من الدعوة للاغتراب عن الذات.

بينما يقدم «مان» صورة حية وواضحة وحافلة بالمعاني في مجال التاريخ وعلم الوجود الاجتماعي والثقافي للإنسان الغربي، عسى ان يتخذها هذا الانسان وثيقة لحياته الحافلة بالمنعطفات(٨).

ما يميز لوكاش عن سائر الماركسيين، رغبته في البنى التحتية الثقافية. فالحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩، وظهور الفاشية والاستالينية، أكدا للمفكرين الغربيين على وجود تعارض ذاتي بين الرأسمالية والشيوعية وبين القيم الانسانية.

من جانب آخر، عملت المجازر التي ارتكبها النظام الفاشي الألماني، وما تعرض له أصحاب الفكر في روسيا من محاكمة ونفي واعدام في عهد ستالين، على الاساءة الى المزاعم الغربية بالايمان بالانسان. وانبرى بعد الحرب عدد كبير من المفكرين لانتقاد الشيوعية والرأسمالية على حد واحد.

ضمن هذ الاطار، لعب طيفان فكريان دوراً مهماً في نقد الحضارة الغربية:

تمثل الطيف الأول بمدرسة فرانكفورت بوجوهها الأصلية الثلاثة: تيودور ادورنو، وماكس هوركهايمر، وهربرت ماركوزه. وظهرت هذه المدرسة خلال فترة تسلط النازية على المانيا. وأصحاب هذه المدرسة يساريون ساخطون على الشيوعية والفاشية معاً. ولذلك يمكن تسميتهم بالخط الثالث. أهم مؤلفات مفكري هذه المدرسة، كتاب «ديالكتيك التنوير» تأليف ادورنو وهوركهايمر، واللذين هاجما فيه الحضارة الغربية من الأساس. وعبّر هذان عن اعتقادهما بأن انسان

عصر الحداثة تخلى عن الأساطير القديمة، لكنه تشبث باسطورة اخرى هي العقلانية الآلية. فهما يران انّ هذه العقلانية اسطورة جديدة، وعنيفة، ومدمرة، تقود الناس نحو التجانس. اي انّ العقل الحديث عقل عجين بالقوة والقمع. ويعتقدان ـ على ضوء انتقادات نيتشه، وماركس، وفرويد، ووبر للرأسمالية والحداثة ـ انّ التنويرية انجاز القمعية الغربية الحديثة. ويصران على انّ الاستالينية والفاشية ثمرة طبيعية للأنظمة الايديولوجية كالشيوعية والرأسمالية، التي تعمل كنقيض في قلب المجتمع الغربي(٩).

كان هربرت ماركوزه يسعى للخلط بين الماركسية والفرويدية. وحاول في كتاب اروس والحضارة، من خلال استخدام المفهوم الفرويدي «قمع الغرائز» من جهة، والاغتراب عن الذات وفق التفسير الماركسي من جهة اخرى، التوصل الى النتيجة التالية وهي ان العالم الغربي حصر غرائز الانسان وجعلها ذات بعد واحد، وجعل الناس غرباء عن ذواتهم وقمع حاجاتهم الطبيعية.

انبرى ماركوزه في كتابه الآخر «الانسان ساحة واحدة» لأول مرة الى تقديم نقد جامع وواضح للرأسمالية الأمريكية، مشيراً الى نزعة نشر الحرب لدى الحكومة الامريكية التي تختفي خلف شعار نشر الرفاه؛ويكشف عن التناقض الجوهري للرأسمالية.

وقد عُرِف ماركوزه في الستينات،كمرشد للشباب الاوربي والأمريكي الساخط(١٠).

وتمثل الطيف الثاني، في الوجوديين وفي مقدمتهم: مارتين هيدغر،وجان بول سارتر.

كان هيدغر يعتقد انّ عالم الغرب الحديث، عالم تقني أساساً، وقد تخلى عن الفكر الحقيقي. ويرى انّ تساؤلات اساسية تتعلق بالوجود، والعدم، والميتافيزيقا أُسدل عليها ستار النسيان في العصر الحديث. فأصبحت التقنية تلعب دوراً باعتبارها الخطاب الغالب.

هيدغر يعتقد اننا كلما انحدرنا فيمنحدر عدم التفكير، سنكون قد استسلمنا لنوع من النسيان في مقابل الوجود الانساني، لذلك ينصح بالاهتمام بالحكمة الشرقية، ولهذا يُعدّ اول مفكر غربي يميل نحو الحكمة الشرقية(١١). وسعى احد تلامذته ويدعى هنري كوربن، لاستخدام اسلوبه المعرفي، للنفوذ الى الفلسفة الشرقية ـ الاسلامية، واخبار الغربيين بغربتهم الوجودية.

لربما يمكن ان يُعدّ جان بول سارتر، اول مفكر غربي سعى للمزج بين الماركسية والوجودية. وأخذ باحدى مقولات الماركسية الأساسية وهي العمل الثوري، وسلط الضوء عليها، وفق مفهوم الوجود الانساني. وناح باللائمة على الرأسماليةلعدم اهتمامها بالوجود الانساني، وطالب باتخاذ عمل ثوري بحقها.

وكشف عن وقوفه الى جانب توجيه الانتقاد للعنف المتزايد الذي تتميز به الحضارة الغربية، وذلك من خلال دعمه الواضح للحركات المناهضة للاستعمار في الجزائر وتضامنه مع اعتراضات الطلاب الثوريين في مايس ١٩٦٨ في فرنسا(١٢).

ماوراء الحداثة مفهوم وُجد ضد الشيوعية والرأسمالية. كما انه سعى من جانب لازالة التوهم الشيوعي الذي يتحدث عن انّ الشيوعية هي الحل الوحيد لانقاذ العالم، ولتوجيه الانتقاد من جانب آخر نحو القمع الخفي الذي تمارسه الرأسمالية

ما وراء الحداثة يتميز بالميزات التالية:

١ ـ النسبية وعدم الجزم في مضمار المعرفة.

٢ ـ تحطيم فكرة التطور كنواة اولى للنظام الرأسمالي.

٣ ـ عدم الوثوق بالايديولوجيات السياسية والاجتماعية، والاهتمام بالروايات المتناثرة.

٤ ـ انتقاد العولمة الحديثة والتأكيد على الهويتين القومية والثقافية.

٥ ـ الانحياز نحو انتقاد ماركس، ونيتشه، وفرويد، للعقلانية الآلية(١٣).

من أبرز وجوه ماوراء الحداثة: ميشيل فوكو، وجان فرانسوا ليوتار،وفردريك جيمسون، وجيل دلوز. فميشيل فوكو ـ فيلسوف وعالم نفساني فرنسي ـ يعتقد انّ

ثمة آصرة أساسية بين العلم والقوة. ويرى ان العلم ينشأ عن طريق انظمة القوة، من اجل ان يكون بمقدور القوة ممارسة القمع. ويؤكد على ان اسلوب التصدي لهذا الأمر، هو الاهتمام بالمجموعات الهامشية والفئات التي أُقصيت الى الهامش.

بما أنّ فوكو لا يثق بايديولوجيات كالشيوعية، لذلك يصل الى النتيجة التالية وهي انّ الطريق الوحيد للمقاومة هو المقاومة المحلية. ولديه اعتقاد بأنّ السجون، والمستشفيات، ودور المساكين،والجامعات، امكنة تعمل فيها روابط وعلاقات القوة، ولا يمكن القضاء عليها إلّا من خلال النضال المحلي(١٤).

جان فرانسوا ليوتار، يتخذ في فكرة «سياسة اقليات» التي ينادي بها فوكو، نواة لتحاليله، ويقصي الروايات الكبيرة، علّه يستطيع الدخول الى دائرة السياسة الراديكالية. وبدلاً من التأكيد على العالمية والعمومية، يقتنع بالمحلية والأقلية، في محاولة للتوصل الى نتائج افضل(١٥).

جان بودريار، يعتبر جميع مقولات وانجازات الحداثة، اموراً لا معنى لها، بل ومتقوضة من الاساس. وقد استخدم مفهوم «التظاهر» للتعبير عن الحضارة الغربية كي يدلل على خواء جميع مفاهيمها وقيمها. ولذلك يعتقد أنّ الشيء الوحيد الذي يصوِّر انّ هذه المفاهيم شبه حقيقية، هي وسائل الاعلام. وقد صرّح في عام ١٩٩١ بأنّ حرب الخليج الفارسي ليست سوى مكيدة اعلامية بُثَّتْ من خلال الهوائيات(١٦).

فردريك جيمسون ـ وهو ماركسي في عصر ماوراء الحداثة ـ يعتقد انّ ماوراء الحداثة منطق ثقافي رأسمالي متأخر، ويمثل آخر مراحل النظام العالمي الرأسمالي الذي ظهر مع النمو اللامحدود لبعض الشركات ذات الجنسيات المتعددة، وهي الشركات التي جعلت العالم يخضع لارادة الاشياء الاستهلاكية والبضائع التي تستعمل لمرة واحدة، وجعلت كل شيء بلا معنى ويدعو للسخرية(١٧).

جيل دولوز، يستعير من التحليل النفسي مفهوم إنفصام الشخصية ليقوم بتحليله في اعماق الحضارة الرأسمالية. ويرى مع الطبيب النفسي فيليكس غطاري

في كتاب «الضد أوديب» انّ المنفصمين أشخاص تمردوا على قواعد الرأسمالية واصطبغوا بصفة ثورية. ويرى كذلك انهم قد انفصلوا عن مركزية الرأسماليين من اجل تقديم تجربة اخرى للحياة والتي تُعد ثورة بذاتها، لأنهم لا ينسجمون بالأساس مع مفردات الحداثة الكبرى مثل العقل، والتقنية، والايديولوجية وغيرها. انه يرفض بالأساس اية مركزية في الفكر الحديث لبُعده القمعي،ويطالب بفكر غير مركزي ومبعثر(١٨).

٢ ـ نقد الحضارة الغربية من قبل المفكرين الايرانيين والعرب

انتشار فكرة فصل الدين عن السياسة (العلمانية) من جهة، وظهور الخطاب الاستعماري من جهة اخرى خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، قدّم صورة ثنائية عن الغرب الى الشرقيين. فالشرقيون ـ لاسيما العالم الاسلامي ـ اتخذوا في مقابل هذه الصورة موقفاً دفاعياً بشكل تلقائي، لأنّ الغرب عقد العزم على مهاجمة المفردات الثقافية والقيمية الشرقية من اجل اخضاع الشرق وجعله مرتبطاً بعجلته.

في مقابل هذه الهجمة الغربية المنتظمة، قرر المسلمون الانطلاق لاحياء السنن والحصيلة التراثية الدينية والوطنية. فانبرى كثير من المصلحين في القرن العشرين للقيام بعملية الاحياء والاصلاح في محاولة جادة للوقوف بوجه الغزو الغربي.

في ايران جرت عملية ادانة الغرب ونقده بشكل منتظم ومنسجم، فيالعهد البهلوي. وكان من رواد تلك العملية خلال هذا العهد كل من: السيد فخر الدين شادمان، والسيد أحمد فرديد، وجلال آل احمد. ويمكن ان يُعدّ هؤلاء الثلاثة مهندسي خطاب «التغرب» في ايران.

السيد فخر الدين شادامان (١٩٠٧ ـ ١٩٦٧م) الذي كان قد تربى على النظام التربوي القديم والجديد، أصدر أهم مؤلفاته في عام ١٩٤٧ تحت عنوان «الاحتلال الثقافي». واكد انّ على ايران اذا ارادت ألا تخضع لسيطرة الحضارة الغربية، ان تسعى عن رغبة وذكاء لتجعل تلك الحضارة متعلقة بها، وهذا لا يمكن ان يتحقق

إلّا من خلال اللغة الفارسية التي يشترك فيها جميع الايرانيين وتُعدّ تجلياً لعقل الأجداد(١٩). ولم يستمر هذا الخطاب القومي لأنه أهمل نهائياً الفكر الديني للايرانيين.

السيد أحمد فرديد (١٩١٢ ـ ١٩٩٤م)، تربى هو الآخر تحت نظامين تعليميين: قديم وحديث. ويُعدّ اول مفكر ايراني درس بدقة وعمق الفلسفة الغربية المعاصرة، لاسيما آراء مارتين هيدغر. لذلك انبرى تحت تأثير هيدغر لنقد الحضارة الغربية فلسفياً. ولديه اعتقاد بأن الانسان ـ ايّ انسان ـ يتميز بثلاثة أبعاد عادة: بعد علمي، وبعد فلسفي، وبعد معنوي. ورغم انّ البعدين الاول والثاني لديهما مكانة مرموقة في النهج الفكري الغربي، لكنّ البعد الثالث غائب وصامت.

يصل فرديد بعد ذلك الى النتيجة التالية وهي: لابد من تجاهل الغرب والاعراض عنه ان من حيث علم الوجود، او من حيث اسلوب الحياة. كما يقترح معرفة كُنه الفلسفة الغربية من اجل مجابهة الغرب، ويرى انّ معرفة الآخر شرط ضروري لمعرفة الذات(٢٠).

جلال آل احمد (١٩٢٣ ـ ١٩٦٩م) ـ الذي ينحدر من اسرة دينية ـ هبّ لتسليط الضوء على مفهوم التغرب من منظار اجتماعي وسياسي. وألّف كتاب «التغرب» عام ١٩٦٢ الذي أقبل عليه المفكرون الايرانيون على مدى عدة عقود. ويُعدّ هذا الكتاب اول رسالة شرقية أماطت اللثام عن وضع الشرق في مقابل الغرب، ووصفت الشرق بأنه ذو رسالة ذات قيمة اجتماعية عالمية(٢١).

آل احمد يعتقد ان الايرانيين عجزوا عن الاحتفاظ بشخصيتهم الثقافية ـ التاريخية في مواجهة الماكنة وغزوها الجبري، فاضمحلوا وأخذوا من الغرب صورته فقط.

وأشار آل احمد لأول مرة الى القوة الاجتماعية التي يشكلها علماء الدين، واكد انه اذا سار علماء الدين والمثقفون معاً، فسيحققون نتائج ايجابية مؤثرة في النضال الاجتماعي. ويمكن القول بأنه أجاز ولو على سبيل التلميح الدمج بين التجديد

والتقليد، واستحثهما معاً للتحرك في ميدان الكفاح الاجتماعي(٢٢).

يُعدّ الامام الخميني، أول عالم ديني قدّم الاسلام في قالب ايديولوجية سياسية، بديلاً عن الغرب، ووضعه في مواجهة الفكر الغربي. ونظراً لما كان يتميز به الامام الخميني من معرفة ووضوح بالنهج الاسلامي، ودعوته لمختلف طبقات الشعب لمجابهة الغرب والنظام العميل في ايران، فقد حوّل النموذج الذي اقترحه آل أحمد ـ أي مساهمة علماء الدين والمثقفين معاً في النضال الاجتماعي ـ الى واقع عملي. فاستطاع من خلال تعبئة الجماهير سياسياً، ان يفجر أول ثورة دينية في العصر الحديث. وهي الثورة التي ألغت المعادلة التكرارية «الثورة = التطور = التحرر من قيد الدين»، ونجح في رفع راية الدين من جديد(٢٣).

ان التجديدية الاسلامية استطاعت تحت مظلة الأفكار الثورية للامام ان تتجذر وتزهر وتتفتح أزهارها عن كثير من المفكرين، ومن بينهم علي شريعتي (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧م) الذي ولد في اسرة متدينة، وتخرج من فرنسا في فرع علم الاجتماع. وكان يبحث عن قراءة جديدة للاسلام يتسلّح بها المسلمون في مواجهة الغرب.وقد طرح أفكاره الأساسية في كتاب «العودة الى الذات»، وأكدفي هذ الكتاب على انّ العودة الى الذات عند الايرانيين لا تعني العودة الى ايران ما قبل الاسلام، وانما العودة الى الجذور الاسلامية.

يعتقد شريعتي انّ الأنماط المتفاوتة بين الشرق والغرب تؤدي الى ظهور خصوصيات متفاوتة ايضاً. فنجد في الغرب خصوصيات من قبيل العقلية،والمادية، والوضعية، والنفعية، بينما نجد في الشرق الصفات والسمات الملكوتية، والالهية، والقيم الاخلاقية المعنوية. وعلى هذا الاساس انطلق الغرب من حيث علم الوجود خلف الواقع القائم، بينما يبحث الشرق عن الحقيقة التي ينبغي ان توجد(٢٤).

في اعقاب انتصار الثورة الاسلامية نجحت ثلاثة تيارات في تغذية نظام حكم الجمهورية الاسلامية الفتية، وهي: التيار المعارض للتغرب والذي راده شادمان وفرديد وآل احمد، وتيار احياء الشريعة الاسلامية الذي تبنّاه الامام الخميني،

وتيار العودة الى الذات الذي دعا اليه علي شريعتي. ولاشك في آنّ التيار الثاني كان له نفوذ اكبر على ساحة الواقع والعمل سواء على الصعيد السياسي او على الصعيد الثقافي، وتبلور المجتمع وفق معالمه وأطروحاته.

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أبدى المفكرون العرب الذين يؤلفون القسم الأعظم من مفكري العالم الاسلامي، ردود فعل تجاه الغزو الغربي الثقافي والسياسي. ويمكن ملاحظة ردود الفعل هذه ضمن خمسةأبعاد:

١ ـ التباين القومي: بيّن عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢) مشاعر المسلمين المناهضة للغرب على أساس الخصوصيات القومية. فكان يعتبر الغربيين ماديين، وانتقاميين، وأصحاب اطماع، وطلاّب مال، بينما وصف الشرقيين بأنهم اهل ادب وحياء، وأصحاب روح لطيفة(٢٥).

٢ ـ التفوق الثقافي: ذهب بعض المفكرين العرب الى اعتبار اسلوب الحياة عند الشرقيين أفضل بكثير من اسلوب حياة الغربيين. ودعا أحدهم الشرقيين الى عدم تقليد الغربيين لأنّ ذلك يساعد الغربيين على تحقيق أهدافهم السياسية واهانة الشعوب الشرقية والسيطرة عليها اقتصادياً ومالياً، فضلاً عن الهيمنة السياسية والثقافية(٢٦).

٣ ـ العدوانية الغربية: يعتقد الكواكبي انّ الغربيين يحملون روح العدوان ويسعون الى نهب خيرات وثروات الشعوب الاخرى، ويشعرون انهم افضل من غيرهم. ولذلك يصف الامبريالية الغربية بأنها مظهر للوحشية المتأصلة في الطبع الغربي(٢٧).

٤ ـ سوء نية الغرب: فضلاً عن اطماع الغرب السياسية والاقتصادية، فبما انه ثقافة ذات منحى تسلطي، لذلك فانه يدمّر وينسف كل شيء يقف في طريقه. فالغرب لا يكبل الشعوب فقط، وانما يزعزع ركائز الحياة ايضاً.

٥ ـ الحضارة الكاذبة: هل الغرب متحضر حقاً؟ يعتقد أحد المفكرين العرب ان فكرة الحرية التي يطرحها الغربيون تفرق بين الغربيين والشرقيين، والمسلمين

والنصارى، والبروتستانت والكاثوليك، لذلك ينبغي رفض مثل هذه الفكرة(٢٨).

يعد الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، اول مفكر عربي حدّد ضوابط دقيقة لاحياء الاسلام. ويتحدث عن أربع مراحل رئيسية لعملية الاحياء: الاولى، مرحلة تحرير الفكر من أغلال الاستدلال التقليدي؛ الثانية، مرحلة الفهم الصحيح للدين من خلال العودة الى الجذور الاولى للاسلام؛ الثالثة، مرحلة، البحث عن الجذور الاولى للاسلام في القرآن والسنة، وليس في الفرق وسلسلة زعماء ورجال الدين؛ الرابعة، مرحلة ايجاد معيار عقلاني لتفسير الاسلام، مع ضرورة انبثاق هذه العقلانية من القرآن والسنة(٢٩).

هذه المراحل الأربع التي اقترحها عبده، كانت على الصعيد السياسي عبارة عن ردة فعل مناهضة للغرب، فضلاً عن كونها حركة اصلاحية تحاول تقديم تفسير عقلي لأسباب انحطاط الشرق، وتفوق الغرب، ومفهوم التضامن في العالم الاسلامي. ولذلك ظهرت في شكل ايديولوجية سياسية ـ اجتماعية، تحاول الابتعاد عن الايديولوجيات الغربية السائدة كالاشتراكية، والليبرالية، والقومية.

القضية المهمة التي كانت تجعل من الصعب حدوث حالة انسجام بين الغرب والشرق، هي انّ الحضارة في الغرب قد ظهرت تدريجياً، وحينما ظهرت آثار هذه الحضارة الجديدة في الشرق بدون مقدمة وعلى عجل، اصطدمت بالتقاليد والقيم الدينية والوطنية، فوفرت مقدمات التضاربات والاصطراعات الشديدة(٣٠).

تلك الاصطراحات التي فُرضت على الشرق باسم الحرية والديمقراطية، ظهرت في القرن العشرين على شكل حركات اسلامية ووطنية مناوئة للغرب، ومطالبة بالحرية والديمقراطية ولكن ليس بالشكل الغربي فكان عالم الشرق ـ لاسيما المسلمين ـ يبحث عن هذه المفاهيم في قيمه ومفاهيمه التقليدية. ويقول أحمد علي سعيد (ادونيس) ـ الشاعر والمفكر العربي المعاصر ـ في الحضارة الغربية: لم يعد بوسعنا الايمان باوربا. ولم يعد بوسعنا الايمان بنظامها السياسي او بفلسفاتها. فقد تآكلت بنيتها الاجتماعية وروحها(٣١).

هوامش الباب الثالث:

١ ـ جان بودريا وآخرون، تضارب العلائم، تنقيح ماني حقيقي، طهران، ١٩٩٩، ص ٢٠.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٣٧.

٣ ـ رضا النجفي، «نيتشه وتقييم الغرب»، الغرب، ومعرفته، طهران، سروش، ١٩٩٩، ص ٢٤.

٤ ـ جني تايشمن وغراهام وايت، الفلسفة الاوربية في العصر الحديث، ترجمة سعيد حنائي كاشاني، طهران، ٢٠٠٠، ص ١١٤.

٥ ـ سيغموند فرويد، مساوئ الثقافة، ترجمة اميد مهرجان، طهران، ٢٠٠٣، ص ١٣١ و١٣٣ و١٣٤.

٦ ـ كريستيان فلاكاميني، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة باقر برهام، طهران، ٢٠٠١، ص ١٣٥.

٧ ـ هربرت ماركوزه، «التصنيع والرأسمالية في آثار ماكس وبر»، ترجمة هالة لاجوردي، ارغنون، العدد ١١ و١٢، ١٩٩٦، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤.

٨ ـ امري جورج، جورج لوكاتش، ترجمة عزة الله فولادوند، طهران، سمر، ١٩٩٣، ص ٩٧ ـ ١٠٠.

٩ ـ راجع: مراد فرهاد بور «مضامين وتركيبة الديالكتيكية التنويرية»، ارغنون، العدد ١١ و١٢، ١٩٩٦.

١٠ ـ هـ ستيورات هيوز، هرب الفكرة الاجتماعية، ترجمة عزة الله فولادوند، طهران، ١٩٩٩، ص ٢٠٦ و٢١٠.

١١ ـ مارتين هيدغر، فلسفة التكنولوجيا، ترجمة شابور اعتماد، طهران، ١٩٩٨، ص ٤٦.
١٢ ـ جوديت باتلر، جان بول سارتر، ترجمة خشايار ديهيمي، طهران، ١٩٩٦، ص ٤٨ـ ٥٢.
١٣ ـ رامين جهانبكلو، الحداثة، والديمقراطية، والمثقفون، طهران، ١٩٩٩، ص ٦٣.
١٤ ـ مايكل بين، ثقافة الفكر النقدي، ترجمة بيام يزدانجو، طهران، ٢٠٠٣، ذيل «فوكو».
١٥ ـ نفس المصدر، ذيل «ليوتار».
١٦ ـ نفس المصدر، ذيل «بودريار».
١٧ ـ نفس المصدر، ذيل «جيمسون».
١٨ ـ نفس المصدر، ذيل «دلوز».
١٩ـ السيد فخر الدين شادمان، «الحضارة الغربية»، طهران، ١٩٤٧، ص ٢٣.
٢٠ ـ مهرزاد بروجردي، الثقافة الايرانية والغرب، ترجمة جمشيد شيرازي، طهران، ١٩٩٩، ص ١٠٧ـ ١٠٨.
٢١ ـ نفس المصدر، ص ١١٠ ـ ١١١.
٢٢ ـ جلال آل احمد، التغرّب، طهران، ١٩٦٥، ص ٢٨؛ نفس المؤلف، في خدمة وخيانة المثقفين، طهران، ١٩٧٨، ج ٢، ص ٥٢.
٢٣ ـ هشام جعيط، ازمة الثقافة الاسلامية، ترجمة غلام رضا تهامي، طهران، ٢٠٠٢، ص ١٠٥.
٢٤ ـ علي شريعتي، من اين نبدأ؟ ج ٢٠، ١٩٨١، ص ٢٨٢.
٢٥ ـ عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، ترجمة عبد الحسين قاجار، بجهود صادق سجادي، طهران، ١٩٨٥، ص ١٠٠.
٢٦ ـ هشام شرابي، المثقفون العرب والغربيون، ترجمة عبد الرحمن عالم، طهران، ١٩٩٠، ص ١١١.
٢٧ ـ عبد الرحمن الكواكبي، سابق، ص ١٣٥.

٢٨ ـ هشام شرابي، سابق، ص ١١٢ ـ ١١٣.

٢٩ ـ نفس المصدر، ص ٤٤ ـ ٤٥.

٣٠ ـ احمد امين، رواد الحداثة المسلمون في العصر الحديث، ترجمة حسن يوسفي اشكوري، طهران، ١٩٩٧، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

٣١ ـ هشام شرابي، سابق، ص ١٥٢.

الفهرس